

Band **XXVIII.**
Tom.

Jänner-April

1933

Janvier-Avril

1127-3
Heft **1, 2.**
Fasc.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Hermann Beyer: Emendations of the "Serpent Numbers" of the Dresden Maya Codex (ill.) . . .	1
Robert Burkill: Two Stones in Guatemala (ill.) . . .	9
P. Heinrich Meyer, S. V. D.: <i>Wunehau</i> , oder Sonnenverehrung in Neuguinea . . .	27
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie Chinoise en Mongolie . . .	55
Dr. Viktor Lebzelter: Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri (ill.) . . .	87
Rudolph Schuller †: The Language of the Tacana Indians (Bolivia) . . .	99
Weißer Vater: Die Fischerei bei Utinta am Tanganyika (ill.) . . .	117
Martin Gusinde: Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges . . .	159
Rev. Fr. T. N. Siqueira, S. J.: Sin and Salvation in the Early Rig-Veda . . .	179
Analecta et Additamenta (189), Miscellanea (197), Bibliographie (213), Avis (263), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (271).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Printed in Austria.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Die Verbreitung des Wurfholzes in Südamerika nebst Beschreibung eines solchen der Mataco (Dr. Robert Rutil)	189
Bemerkungen zur Theorie über die japanische Beeinflussung der Eskimos (Doktor Herbert König)	192
Récit sur Ata, petite île à l'est de Tonga (P. F. Reiter)	193
Speerschleuder oder Speerstrecker in Afrika? (Dr. Walter Hirschberg)	194

Bibliographie.

Rasmussen Knud: Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. — Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. — Iglulik and Caribou Eskimo Texts. — The Netsilik Eskimos. — Intellectual Culture of the Copper Eskimos (Kaj Birket-Smith)	213
Ximénez Francisco: Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores (Georg Höltker)	216
Deursen A. van: Der Heilbringer (L. Walk)	218
Chao Yüan-jen: Kuang-hsi Yao-ko chi-yin (W. Eberhard)	219
Studia Indo-Iranica (Christoph Fürer-Haimendorf)	220
Boas Franz: The Religion of the Kwakiutl Indians (Martin Gusinde)	221
Mappae Arabicae. — Die große farbige Idrisi-Karte vom Jahre 1154 n. Chr. (Paul Borchardt)	222
Tisserant Charles: Essai sur la grammaire Banda (P. Schebesta)	223
Arnold Thomas † and Guillaume Alfred: The Legacy of Islam (Joh. Kraus)	224
Czekanowski J.: Zarys Antropologii Polski (Viktor Lebzelter)	225
Bernard Augustin, Labouret Henri, Julien G., Robequain Ch., Leenhardt M.: L'Habitation Indigène dans les Possessions Françaises (R. Rutil)	227
Viski Károly: Volksbrauch der Ungarn (Ödön Beke)	229
Paravicini Eugen: Reisen in den britischen Salomonen (Christoph Fürer-Haimendorf)	229
Bataillon Pierre: Langue d'Uvéa (Wallis) (Georg Höltker)	231
Karlin M. Alma: Der Todesdorn und andere seltsame Erlebnisse aus Peru und Panama (Georg Höltker)	231
Stayt A. Hugh: The Bavenda (Walter Hirschberg)	232
Lelyveld Th. B. van: De Javaansche Danskunst (B. Vroklage)	233
Aparicio Francisco de: La vivienda natural en la región serrana de Córdoba (Martin Gusinde)	235
Plancquaert M.: Les Jaga et les Bayaka du Kwango (P. Schebesta)	235
Lukas Johannes: Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem (P. Schebesta)	236
Nyberg Bertel: Kind und Erde (Georg Höltker)	237
Schwindrazheim O.: Deutsche Bauernkunst (Dam. Kreichgauer)	239
Wolseley Haig: Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates (Dam. Kreichgauer)	239

(Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.)

Diesem Hefte liegen bei: ein Prospekt vom Ferdinand-Enke-Verlag, Stuttgart,
und ein Prospekt des Bibliographischen Instituts, A.-G., Leipzig.

Emendations of the "Serpent Numbers" of the Dresden Maya Codex.

By HERMANN BEYER, New Orleans, La., U.S. A., Department of Middle American Research, Tulane University.

At the end of a special paper on these peculiar series FÖRSTEMANN said in 1905: "May someone check me and correct me where I err, but investigate further in this young science wherever I am right. Because I work almost singly and hear scarcely any applause or criticism from the few who are so qualified ¹."

Now I did check up FÖRSTEMANN's calculations and proposed emendations, and I am able to adjust them; but I do not yet feel capable of going further to explain the numbers and dates involved in the series. There may be, however, other co-workers whose special studies border on the line of the subject exemplified by the Serpent Numbers and who, on the basis of the acceptable rectifications here offered, may find a meaning in these long arithmetical expressions and their starting and terminal dates. In any case it is sound scientific method to begin with the examination and critique of source-material as the first step for the solution of such a problem. The saneness of this principle becomes evident when we look at FÖRSTEMANN's inferences and speculations, based on data either unemended or erroneously rectified. All his explanations and conclusions are necessarily wrong, and much time was wasted in tedious calculations which are absolutely valueless.

There are in all five Serpents, each above two dates in the Dresden Codex; four form a connective series on pages 61 and 62, while the fifth occurs alone on page 69. We omit this fifth case from consideration here because firstly its two month-dates are almost completely destroyed and secondly the dates are different from the first four Serpents, belonging to another set of calculations.

Our material, then, will be limited to the numerical expressions and calendrical dates found immediately above, below and in the folds of the four serpents with mythical beings on pages 61 and 62 of the Dresden Codex. These data are reproduced in Table I, omitting the symbolic adornments and spacing each serpent-set from the other for the sake of clarity.

¹ „Möge jemand mir nachrechnen und, wo ich irre, mich verbessern, wo ich aber recht habe, rüstig in dieser jungen Wissenschaft weiterforschen. Denn ich arbeite fast einsam und vernehme kaum Beifall oder Tadel von den wenigen, die dazu berufen wären.“ ERNST FÖRSTEMANN, *Die Schlangenzahlen der Dresdener Mayahandschrift*. Das Weltall 5 : 200. Berlin 1905.

Long numbers in the Dresden Codex correspond generally to what is called in Mayaistic parlance "Initial Series" and the positional value and arrangement of the numbers in Table I is similar. These Initial Series, however, generally start from the date 4 *Ahau* 8 *Cumku* and they do this also in all verifiable cases in the Dresden Codex. On the other hand, the starting point in our case, the date above the numerical columns, is always 9 *Kan* 12 *Kayab*. Now there are a few occurrences in the monumental material where the Initial Series does not proceed from 4 *Ahau* 8 *Cumku*, but from another *Ahau* date. If the Serpent Numbers were intended to be Initial Series they would most probably start from 4 *Ahau* 8 *Cumku*, or at least from an *Ahau* date, as these are characteristic for all great period-endings and zero dates.

Therefore, the Serpent Numbers are not to be regarded as Initial Series. They might be considered better, then, as Secondary Series, although they differ in two traits from the usual form on the monuments. In this case, 9 *Kan* 12 *Kayab* would be an Initial Series terminal date, or another Secondary Series terminal date. Indeed, there has been suggested the value of 9.15.9.9.4 for 9 *Kan* 12 *Kayab*². The two points of difference between the Serpent Numbers and the common Secondary Series in the inscriptions are the arrangement of the digits and the high numerical value of the series. On the monuments the Secondary Series has its terms arranged always in reverse order to the Initial Series, while the numerical columns in Table I are built up on the same principle as the Initial Series. There is, however, a very imperious reason for doing so. In the sculptured inscriptions, the period glyphs always accompany the numerical characters, thus assuring a clear reading. When these determining signs are absent, only one method of sequence can be employed and modern archaeologists, too, use the expedient of rendering the reversed Secondary Series in the straight manner of Initial Series. It is thus the circumstance of not employing period glyphs which obliged the scribe of the Dresden Codex to put the Distance Number units in the same order as in Initial Series. The other peculiarity, the high sum of the number of days represented by the numbers, distinguishes the Serpent Numbers from the common Secondary Series, which seldom exceed the *Katun* term. There are also, however, a few cases in the inscriptions which deal with long Distance Numbers, containing Pictuns and even higher units. We can therefore be fairly sure that the Serpent Numbers and their dates in the Dresden Codex correspond to Secondary Series on the monuments. But as the questions have no direct bearing on the problems with which we are concerned at this moment, we need not discuss them further. For the emendation of the numerical series and the day and month glyphs we need not know their positions in the Long Count, as the relations of the dates to each other remain the same for every Calendar Round. Thus leaving the question, "Initial Series or Secondary Series", pendant, I shall call our chronologic statements Serpent Series.

Table II gives the transcription of all the data contained in Table I,

² SYLVANUS G. MORLEY, *An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs*, 275, Washington 1915.

changing the Maya arrangement of vertical columns into horizontal rows, more convenient to us. If we work out the calculations such as represented in Table I (and its exact transcription: Table II) we find that only in two cases, series 3 *b* and 4 *a*, are the data correct. All other Serpent Series need corrections.

Now FÖRSTEMANN has elaborated emendations for these corrupted series³. These are represented in Table III in a form which makes comparison with the other tables easy. The single terms that are changed are underlined. Unfortunately all except one of these proposed changes must be rejected; in fact, some make things worse than in the codex. The happy emendation is that with Serpent Series 4 *b* where the number 16 of the date 16 *Uo* must be changed into 17. As this change is amply justified by the Maya chronologic system and consists only in the adding of a dot, it has been generally accepted.

The gravest objection that must be raised against FÖRSTEMANN's list of proposed changes is that he alters the starting date in five cases with a change of two terms in four of them. Any amendment that proposes to alter the starting point of the Serpent Series cannot be taken into consideration, as this date is so well established that it gives a firm basis for the calculations. The date 9 *Kan* 12 *Kayab* can easily be recognized above the first and the fourth Serpent Number in the reproductions of the codex. (See Table I.) Of the third case enough remains to identify the sign *Kayab*, at least in the original manuscript. The few black vestiges left in the place of the second date would be insufficient to allow any inference in an isolated case, but in this context they also can be interpreted as fragments of *Kayab*. Furthermore, 9 *Kan* 12 *Kayab* is found in clear and beautiful execution above the fifth Serpent on page 69 of the Dresden Codex and several other times as an important date in other passages. We have thus ample reason to say that 9 *Kan* 12 *Kayab* is the starting point for all Serpent Series. In three cases this date is preserved intact, and in the remaining two the same date can be supposed not only by analogy, but there are left traces which fit into the forms of these hieroglyphs. If we refuse to discuss any emendation that implies a change in the starting date, FÖRSTEMANN's propositions for Serpent Series 1 *a*, 1 *b*, 2 *a*, 2 *b*, and 3 *a*, must be rejected; that is, five of his six suggestions are unacceptable.

In Table II all terms that probably are correct in the series as given in the codex are underlined. Thus, all dates 9 *Kan* 12 *Kayab* are so designated. In the Serpent Numbers the first two terms are underlined, because all these long numbers have them and they are therefore the digits common to all. A vague possibility exists, however, for 4.5.-.-.-., as this occurs once on page 69. Further, the last number in these numerical expressions is indicated as being safe. This inference depends on a particularity of the Maya calendar: between a day *Kan* and a day *Chicchan* the difference is 1 (series 1 *a*, 1 *b* and 2 *a*); in 2 *b* we deal with *Kan* and *Kan*, wherefore zero is the difference; *Kan* and *Ix* (series 3 *a*) are separated by 10, *Kan* and *Cimi* (series 3 *b*) by 2, *Kan* and *Akbal* (series 4 *a*) by 19 and, finally again *Kan* and *Kan* (series 4 *b*) by 0.

³ FÖRSTEMANN, l. c., 202 and Commentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden, 230, Cambridge, Mass. 1906.

In the next two columns, all day-signs and their coefficients are accepted as good. This assumption is based on the fact that these dates occur frequently in the tabulations that accompany the Serpent Series in the Dresden Codex. It is, of course, only on this presupposition that we were enabled to declare the final numbers in the preceding numeral series as correct.

On this same presupposition we can check the numerals prefixed to the month-glyphs. Owing to the peculiar construction of the Maya calendar of the Old Empire, a day *Chicchan* can have the positions 3, 8, 13 and 18 only. Then 18 in 1 *a*, 13 in 1 *b*, and 13 in 2 *a* are adequate numerals. The day-sign *Kan* can occupy only the 2, 7, 12 and 17th month position. In accordance with this, 2 *b* has the numeral 12 before its month, while 4 *b* with 16 is wrong. The slight change to 17 is necessary in order to adapt it to the system. With this one emendation, indeed, the whole Serpent Series becomes consistent. For 1 *x* the positions 2, 7, 12, 17 are possible, thus 3 *a* is feasible. *Cimi* can have 4, 9, 14 and 19; wherefore 3 *b* with 14 is correct. Series 4 *a* having *Akbal* as day-sign, must have either 1, 6, 11, or 16 as numeral of the month; it really has 1. Then all but one of the month coefficients correspond to their preceding day-sign.

With these delimitations the task of working out adequate emendations is much more promising and easier. Indeed, I have elaborated rectifications for all those cases which do not agree in the original, and brought them together in Table IV. In the Codex itself there are only two of the Serpent Series that are absolutely correct; the other six need some amendment somewhere. My proposed emendations have the advantage of not implying changes in the uniform initial date 9 *Kan* 12 *Kayab*, and that in every Serpent Series only one correction is necessary. In 2 *a* and 2 *b* two terms are changed, and so, apparently, two rectifications seem to be necessary; but there is only one error in calculation in each case and it is only by the peculiarity of number-writing in Maya that two terms are affected. We might say furthermore that for series 1 *a* and 1 *b* only one error was committed. Then all the blunders of the Maya scribe in the handling of these long numbers involving computations with millions of days dwindle to five cases.


In Serpent Series 1 *a*, the third numeral (14) is wrong and 0 must be put in its place in order to make the whole statement consistent with its parts. In the same way, in series 1 *b*, the third number (0) must be changed into 14. We see that the scribe simply confused these two numbers. As 0, according to Maya usage, had always to be written in red ink, such a mistake could easily be made. CHARLES P. BODWITCH had already found this simple and at the same time convincing solution⁴.

The unemended Distance Number leads, in series 2 *a*, to the date 3 *Chicchan* 18 *Yax* — that is, the month coefficient and the month glyph are different from the original. The scribe evidently computed 13 *tuns* too few. By adding these we get the correct Maya interval between 9 *Kan* 12 *Kayab* and

⁴ CHARLES P. BODWITCH, *The Numeration, Calendar Systems and Astronomical Knowledge of the Mayas*, 86 and 87, Cambridge, Mass. 1910.

3 *Chicchan* 13 *Yaxkin*. As these 13 *tuns* must be added to 16 *tuns*, the next higher positional unit is affected: 29 *tuns* are 1 *katun* and 9 *tuns*. That is why this one blunder finds expression in the change of two numbers of the series.

In Serpent Series 2 *b* there is again only one error committed in the calculation of the Distance number; two *tzolkins* (520 days) are left out. Adding them to the numerical series represented in the codex, the two dates are properly distanced. The change influences two numerals again, however.

The simplest correction applicable to series 3 *a* is to change the month glyph. If this is done by putting *Pax* instead of *Tzec*, the Serpent Series will be consistent. As *Pax* and *Tzec* have the contour of their main sign ()

in common, such a mistake is easily comprehensible. Even such a critical and well-versed scholar as Mr. BOWDITCH mistook *Tzec* for *Pax*⁵. The Maya scribe might have copied a somewhat effaced hieroglyph from a much-used book, or he might have made his calculations, in them sketching only the outlines of *Pax*. In either case such a confusion is explainable.

We come then to the two perfect Serpent Series, 3 *b* and 4 *a*. Here calculation and writing are correct in all details.

The last series, again, needs emendation; it is the one already correctly performed by FÖRSTEMANN — that is, adding a dot to the numeral before the month glyph.

The proposed emendations recommend themselves by their simplicity and consonance with the given data. In fact, I think that in the cases of series 1 *a*, 1 *b*, 3 *a*, and 4 *b* the errors of the scribe have been satisfactorily explained. Concerning series 2 *a* and 2 *b*, some doubt might be entertained if the real intention of the scribe, or if that of the archetype of the document he copied, has been discovered. Only by a deeper insight into the purport of these calculations can this question be answered. At the moment I can say only that other emendations imply more than one correction, and thus serve only to introduce more complications and make a decision more hazardous.

If it was somewhat disheartening at the beginning to have to deal with eight Serpent Series of which no less than six were defective, we know now that they are not hopelessly corrupted but can be rectified in such a way that they may be used for further study. The number of errors, although more than average, is seen now to consist really of only five. One is the confusion of two numbers (between series 1 *a* and 1 *b*), two are mistakes in calculation (2 *a* and 2 *b*), one the misreading of a glyph (3 *a*) and finally the blunder of putting one instead of two dots (4 *b*).

⁵ L. c., 86.

Table I.

The eight Serpent Series in Dresden Codex 61-62.

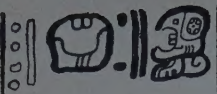
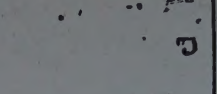
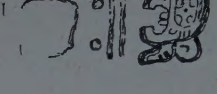
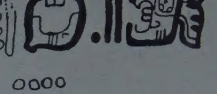
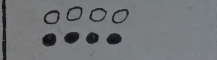
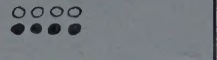
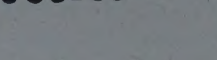
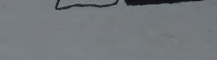
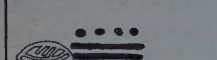
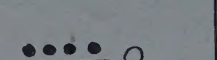
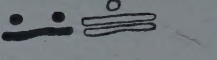
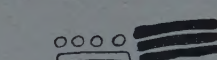


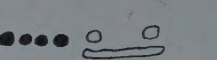
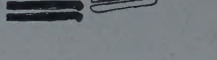

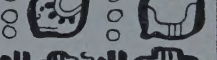
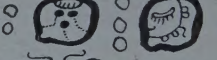
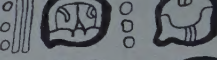
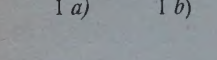

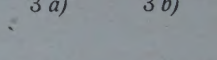

							
							
							
							
							
							
1 a)	1 b)	2 a)	2 b)	3 a)	3 b)	4 a)	4 b)

Table II.

The unemended Serpent Series with indication of probably correct terms.

1 a)	9	Kan	12	Kayab	<u>4. 6. 14. 13. 15. 1</u>	3	Chicchan	18	Xul
b)	9	"	12	"	<u>4. 6. 0. 11. 3. 1</u>	3	Chicchan	13	Pax
2 a)	9	"	12	"	<u>4. 6. 9. 16. 10. 1</u>	3	Chicchan	13	Yaxkin
2 b)	9	"	12	"	<u>4. 6. 1. 9. 15. 0</u>	3	Kan	12	Yax
3 a)	9	"	12	"	<u>4. 6. 7. 12. 4. 10</u>	3	Ix	7	Tzec
b)	9	"	12	"	<u>4. 6. 11. 10. 7. 2</u>	3	Cimi	14	Kayab
4 a)	9	"	12	"	<u>4. 6. 9. 15. 12. 19</u>	13	Akbal	1	Kankin
4 b)	9	"	12	"	<u>4. 6. 1. 9. 15. 0</u>	3	Kan	16	Uo

Table III.

The Serpent Series with Förstemann's emendations.

1 a)	<u>11</u>	Kan	12	<u>Kankin</u>	4. 6. 14. 13. 15. 1	3	Chicchan	18	Xul
1 b)	<u>11</u>	"	12	<u>Muan</u>	4. 6. 0. 11. <u>8</u> . 1	3	"	13	Pax
2 a)	9	"	<u>7</u>	<u>Kankin</u>	4. 6. 9. 16. 10. 1	3	"	13	Yaxkin
2 b)	9	"	<u>2</u>	<u>Chen</u>	4. 6. 1. 9. 15. 0	3	Kan	12	<u>Ceh</u>
3 a)	9	"	12	<u>Xul</u>	4. 6. 7. 12. 4. 10	3	Ix	7	Tzec
3 b)	9	"	12	Kayab	4. 6. 11. 10. 7. 2	3	Cimi	14	Kayab
4 a)	9	"	12	"	4. 6. 9. 15. 12. 19	13	Akbal	1	Kankin
4 b)	9	"	12	"	4. 6. 1. 9. 15. 0	3	Kan	<u>17</u>	Uo

Table IV.

The Serpent Series with the author's emendations.

1 a)	9	Kan	12	Kayab	4. 6. 0. 13. 15. 1	3	Chicchan	18	Xul
1 b)	9	"	12	"	4. 6. <u>14</u> . 11. 3. 1	3	"	13	Pax
2 a)	9	"	12	"	4. 6. <u>10</u> . 9. 10. 1	3	"	13	Yaxkin
2 b)	9	"	12	"	4. 6. 1. <u>11</u> . <u>5</u> . 0	3	Kan	12	Yax
3 a)	9	"	12	"	4. 6. 7. 12. 4. 10	3	Ix	7	<u>Pax</u>
3 b)	9	"	12	"	4. 6. 11. 10. 7. 2	3	Cimi	14	Kayab
4 a)	9	"	12	"	4. 6. 9. 15. 12. 19	13	Akbal	1	Kankin
4 b)	9	"	12	"	4. 6. 1. 9. 15. 0	3	Kan	<u>17</u>	Uo

Two Stones in Guatemala*

By ROBERT BURKITT

Dear Dr. TERMER

At last I answer you. Im sorry to have been so long. In the beginning I was taken up with business. Then it turned out that to answer your letter properly, as I thought, I needed some new photographs; which I wasnt at once able to take. And when I had the photographs, business again intervened. I now write to you not from the Pacific side of the country but from the Verapaz.

.....

About your list of Indian surnames¹, its a fact, as you say in your letter, that I once had the curiosity to put together such a list, for a single Indian language, the Black language; and its entirely possible, as you suggest, that some of those Black language names may originally be Maya. The surname Tun, for instance, so far as sound goes, might be Maya; though the interpretation of the name, in Maya, would not be the Black language interpretation. Of course you know that many names of *places* in the Black language country — Yashtunhá, Cubilwits, and so on — make it certain that a great part of that country was once occupied by some other language. And speaking of names of places reminds me that place names and surnames are some times identical. For example the name of the Black language town of Caabón is identical (in the Indian pronunciation) with a frequent Black language surname. And the name of the neighbouring place of Takincó, down the river, is identical with a surname belonging to another language, a surname found in Rabinál. Ive no copy of my list of surnames at hand, but I remember, and may warn you, that that list and the companion papers of mine, printed in the American publication you mention, were printed without my correction, and with many blunders.

Now to come to that in your letter which will take more words — I mean the Pacific-slope stone that youve published²; the stone at Baúl, with the five hieroglyphics. Ill tell you what I think about that stone, and I shall connect that stone with another.

* The following letter from Mr. ROBERT BURKITT of Guatemala was received by Professor TERMER of Würzburg. As we consider the contents of great moment, we are publishing the letter here — with omission of paragraphs of merely private interest.

The Editor of „Anthropos“.

¹ F. TERMER, Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika. (Festschrift zum 24. internationalen Amerikanistenkongreß, Hamburg 1930) 373—399.

² F. TERMER, Archäologische Studien und Beobachtungen in Guatemala in den Jahren 1925—1929. (Gesellschaft für Völkerkunde zu Leipzig, 1930.)

To begin with, let me give you these two photographs (1 and 2) of your Baúl stone — photographs which I took before I'd seen your publication; one photograph (1) showing the size and situation of the stone, and the other (2) the hieroglyphics only. In both of these photos you see the face of the stone, but not the thickness. The thickness is only about half the height; so that the stone may be said to stand on end. The smaller, plain stone, beside the hieroglyphic stone, also stands on end; and it was my decided impression that the posture of the two stones together, was the hand of man. Singly, however, both stones are natural uncut stones; of a common kind of volcanic stone, as you'll have noticed, that often breaks with a smooth face. And evidently the stretch of smooth face on the big stone, determined the artist of the hieroglyphics. What are those hieroglyphics?

I can say that the big star on top, puts me in mind immediately of a pot that I once had from Chipál — from a place, that's to say, not any where near Baúl, but so far away from Baúl as the northern slopes of the eastern Cuchumatán mountains. The pot, which was this (3), a thing about knee high, was a coarse ceremonial thing, as you may see, with spikes and flanges, and with the conspicuous ornament of a solitary star — a star that you see to be very like the star on your Baúl stone. My notion of the star on the pot is anybody's notion: that it signifies the sun. And I've no doubt but the star on the stone signifies the same thing:

The remainder of the hieroglyphic column, the four smaller signs below the star, I take to be the signs of four days, four Mexican days; the four consecutive Mexican days of Water, Dog, Monkey, and Grass. I read from the bottom up. In the bottom sign I see a variation of the usual Mexican sign for water; I see a bead, or drop, protruding from a larger body. The next two signs, of Dog and Monkey, need no remark. But the remaining sign, answering (as I believe) to the day Grass, is a decided curiosity.

The usual Mexican sign for the day Grass, when the sign is complete, as you may see, for example, on the well known calendar stone (so called), is a thing composed of a tuft of grass surmounting a jaw bone, a jaw bone with teeth; the total being so arranged (with the help of an eye thrown in) as to make a fantastic human head, with the grass for the hair.

That's when the sign is complete. The usual *abbreviation* of the sign is the mere jaw bone and teeth. And in Baúl itself you may have seen that abbreviation. Your five hieroglyphic stone at Baúl is on the side of a small hill; and on top of the same hill you probably saw the carved stone slabs that the manager of the place (if I'm not mistaken) discovered some half dozen years ago. One of those slabs is that of this photograph (4); on the left hand side of which, on top of the column of damaged writing, you see plainly the date 12 Grass, with the jaw bone-sign for the day.

But now on your five hieroglyphic stone, there's to be seen neither the jaw bone abbreviation nor the complete sign. After the signs of Water, Dog, and Monkey, you can hardly doubt but the next sign, the remaining small sign, must answer in some way to the next day Grass. But what actually is the sign?



Fig. 1.

At Baúl, near Cótsumalwápa (Pacific slope of Guatemala); stone of five hieroglyphics. Photo by R. B.



Fig. 2.

Same stone as in 1; the hieroglyphics only. Height of the column, about 4 feet. Photo by R. B.

I dont know whether you will accept my answer, or be able even to see the sign as I see it. It would be possible, I suppose, to explain that pointed thing (though pointed downwards) as meaning a blade of grass; a single blade in stead of the usual tuft. But its an explanation that has occurred to me only as an afterthought. Rightly or wrongly I took that sign at first sight, and still take it, to be a tooth — human or animal, but a tooth; a sign which though it doesnt fit the known Mexican name of the day, yet fits exactly the present name of the day in such places as Kiché, places where the day after Monkey is not called Grass, but called Tooth.

Now the calendar of the stone might of course be some mongrel calendar, such as the present calendar of places like Hacáltenángo. The language of that place is a dialect of the language of Solóma, but in respect of the names of the twenty days is to some extent a mongrel between Solóma and Kiché. The calendar of the stone might be a mongrel between Kiché and Mexico. And Mr. KUMMERFELDT translating your remarks for me, it seems that instinctively some probability of mongrelism on the stone had occurred to your self. But I dont think it necessary to suppose the direct influence of any such place as Kiché or of any Maya language.

I spoke just now about the curious Mexican sign for the day Grass, the tuft of grass combined with the jaw bone. Now I dont know what may have been thought by antiquaries about that sign, but the first time I saw that sign in a book it struck me as a mongrel sign. The jaw bone had teeth in it. And catching sight of those teeth, it struck me that the total sign was a sign that accommodated, and was probably meant to accommodate, two entirely different names of the day; one, the Mexican name of Grass, which I had just learned from the book, and the other, some such name as the Kiché name of Tooth, or Teeth, which I knew from the Indians. I say Tooth *or* Teeth, because the Indian name makes no distinction of number. The jaw bone, in the Mexican sign, I took to be a mere flourish, a mere setting for the teeth; and the sign of grass and jaw bone to be a sign of simply grass and teeth; the sign being intended to be red in which ever way suited your language. It was remarkable, too, that when the sign was analysed, as you might say, by the abbreviation, it was the grass element that was omitted, and the jaw bone and teeth that were kept. I argued that the name of Tooth, or Teeth, for the day, not only must have been once widely extended, but was perhaps even in Mexico the prevailing name.

If you now accept these notions, the tooth on your stone (if it *is* a tooth) will seem to need no further explanation. Without supposing any particular influence of Kiché, or even deciding whether the people of the stone themselves *said* Tooth or *said* Grass for the day, the sign of the tooth may be looked upon as merely the known Mexican jaw bone-sign reduced to its simplest shape; the superfluous bone thrown away, and a single tooth in stead of a mouthful.

So much for that fourth hieroglyphic. I have to say, how ever, that what to me, when I saw the stone, was of more intrest than the novelty of the fourth hieroglyphic, was the fact of the four together — Water, Dog, Monkey, and

Grass (or Tooth); the fact of an inscription of consecutive days, a thing which till that moment I'd seen only on pots.

An instance of a pot with consecutive days was that of that picture pot that you may remember my showing you some tracings of, in Guatemala City; a pot that I had dug up in the region of the river Coopóm. A painting of that pot in colours has since been made by Miss BAKER, with her usual accuracy, for the Pennsylvania University Museum; and this photograph (5) is from her painting. The pots a cylindrical pot, about a span high, and the picture, which goes all the way round without beginning or end (and about the proper division of which there may be differences of opinion), represents, as you see, a procession of people; one of whom is carried aloft in something like a basket. The basket (or what ever it is) has two bearers, one before and one behind. And the writing, consisting of three hieroglyphics in a row, is in the space above the hinder bearer. Those three hieroglyphics, which even in the unsatisfactory photograph are unusually plain, you'll see at once are to be read from right to left — that is, in the direction of the procession; and are the three consecutive Maya days of Imish, Ik, and Akabal. The days are not among those inscribed on your stone, but they're consecutive days. — And you see on the pot — and you'd see the same thing on other pots that I might point out, including one pot from Chamá with as many as eight consecutive days — that the days are designated without attached numbers; which is also the case on your Baúl stone. Consecutive days, and the absence of attached numbers, were both of them curiosities that I'd seen on pots. Now for the first time I saw them on the Pacific side of the country, in stead of on the Atlantic; and not on a pot but on a stone.

I shall come back to your Baúl stone. But now for a little I'll turn to another stone of the same neighbourhood; a stone which I began by thinking that I might for the present leave unnoticed. But this other stone and your Baúl stone are such mutual commentaries that it's not possible to say goodbye to the one, without at least glancing at the other.

This other stone, which may be a league up hill from Cótsumalwápa, lies to the south east of your Baúl stone, at a distance of perhaps only a quarter of an hour's ride, but lies in another estate; an estate which on account of some modern stone buildings on a hill top, has been christened The Castle, *El Castillo*. My first acquaintance with the Castle place, and with the stone, came about through a chance conversation in Guatemala City. Standing one day in front of a public building along with the late excellent Mr. SALVADOR HERRERA, brother to the former president of this country, Mr. HERRERA had been pointing out to me a couple of carved ancient stones which had come from near Cótsumalwápa, and by his orders had been incrustated in the wall of the building. But why don't you go down to my place of the Castle, he says to me, and see a carved stone much bigger than either of these? Dr. LEHMANN, he says (meaning your well known German antiquary), has seen my stone, and says that the carvings on it are very interesting.

So the next time that I was on the Pacific slope, and near the Castle, I turned in; and saw the antiquities of the neighbourhood, and saw Mr. HER-



Fig. 3.

Pot from Chipál (eastern Cuchumatán mountains). Height, 16 inches. Photo by the Pennsylvania University Museum.



Fig. 4.

At Baúl (see under 1); stone of 12 Grass. Width, 4 foot 8.
Photo by R. B.

RERAS big stone. It was a broad oblong stone with sculptures in relief, and lay flat on the ground as it had lain since people remembered; and the people of the place told me of the pains Dr. LEHMANN — who was the only previous traveller to have seen the stone — of the pains he had taken to copy the sculptures. In looking at the stone, however, it occurred to me to think, that besides those sculptures on top, there might be sculptures on the under side. But the stone weighed ten tons, and I had no men. When I again saw Mr. HERRERA I told him my suspicions, and asked him whether he wouldnt be so kind as to order the stone lifted; and offered to go down my self and superintend the lifting. Very good, he said. But he remarked that it was raining. That place, he said, will be a mud hole; lets wait till the dry season.

The dry season came, and Mr. HERRERA was dead. And it was not till last year, when I had the company of a passing antiquary, who I thought would be intrested, that I took an opportunity to see Mr. HERRERAS sons — particularly Mr. MANUEL HERRERA, then minister of agriculture — and with their leave, and the use of their factors and work men, finally got the stone lifted. I must tell you that a most obliging person at the lifting was our common acquaintance Mr. JULIO GARCÍA SALAS, the manager of Baúl. The Castle gang of fifteen or sixteen men, under their overseers — with all their levers, and chains, and pulleys, and oxen — had not by themselves been able to get the stone up; and I'd gone to the neighbouring Baúl, which is a sugar place, to borrow jacks from the Scotch engineer. As I spoke to the engineer, Mr. GARCÍA SALAS rode up; and himself becoming curious about the big stone, which he'd not previously heard of, came out to the Castle place to see it; and not only saw it, but much to my convenience immediatly took complete charge of the job; superseding the overseers, telling each man where to put hand or foot, calling each man by name, as he was able to do, and pronouncing his opinion of the mothers and granmothers of any that seemed to him to be slack. — The stone was lifted; and was actually found to have quite a nice carving on the under side. Mr. GARCÍA SALAS was enthusiastic about it, and equally so, the professional antiquary I've mentioned, who was present and photographed it; and has since, I believe, represented it as his own discovery.

The stone, as the result of lifting, was not turned up-side down on the ground, but was left and still remains standing on edge; as you see in these two photographs (6 and 7). One side, which is the old side, the side seen by Dr. LEHMANN, slightly leans against a couple of solid posts (6); while the unobstructed side (7) is the side newly brought to light. You see at once that the stone on edge, as it is, though practically convenient, is not according to the carvings. The carvings, on both sides, contain human figures, which to be set upright would require the stone to stand on end. On both sides alike, for the carvings, the end where in one picture you see the ax is the proper foot, and the end where in the other my man is, the proper top. The carvings apart, the stone though some what regular in shape, is apparently a natural slab of the usual volcanic stone; of which the extreme height, or length, is between eleven and twelve feet; the extreme width, between seven and eight feet; and the thickness, about twenty inches.

The slab differs from the other known carved slabs of the region — whether those still in place, or those now in Guatemala City or in Berlin — not only in being bigger, but in the fact of being carved on both sides; and one of those sides, the side seen by Dr. LEHMANN, has the peculiarity of being hollow. Nearly all that side, as you see, is taken up by a big sunken panel, a big quadrangular panel which is sunk two or three inches below the face of the surrounding stone. The carvings of that side are not altogether confined to the panel. In the part now next the ground, some extremities of the panel carving are found to be carried out on the surrounding stone. And all but hidden behind the left hand post, in my picture, the waste end of the stone is of a somewhat triangular shape, and contains a small, much damaged carving, which surmounts the panel like a frieze. But the main carving is that of the sunken panel, and the general appearance of that side of the stone is the appearance of a picture in a frame. On the other hand, the new side of the stone, as you see, is flat. Thers a picture, but no frame, and no hollow.

Another remarkable mechanical difference between the two sides is a difference at the foot. I mean by the foot, the proper foot, the end at the foot of the carvings.

Looking at the flat side, and looking first for a moment at the top end of it, you see that the carvings there reach very near the end of the stone. They come so near to the end that you might at first sight think that the stone with its carvings had there been broken off. Its not broken off. The carvings are found to be complete. You see among them, for example, a big circle enclosing a human face; and you may be convinced that ther was never anything above that circle, by merely seeing how the rim of the circle, getting near the irregular top edge of the stone, visibly shapes itself to keep within that irregular edge. But its almost on the edge. With savage economy the carvings utilize the height of the stone almost to the last inch. — Thats at the top. Now look at the foot. The carvings at that end, so far from coming down to the end of the stone, stop short of it by as much as between two and three feet. Between a quarter and a fifth part of the whole height of the stone is at that end left blank. Why? That, you'll say, and so I say, was to allow the stone to stand up. The foot of the stone was sunk that depth in the ground.

But now see the other side of the stone, the hollow side. How much, at the foot of that side, is left for sinking in the ground? Nothing. Even supposing the stone to be sunk to the very edge of the panel, the sinking, for such a stone, would be nothing. Thers no spare foot. The two sides of the stone, at the foot, remarkably disagree.

And if, seeing the want of spare foot on the hollow side, you fall back on supposing that the foot of the stone was after all *not* sunk, and that the flat side, at the foot, actually presented a high waste space — then in what improbable way was the stone made to stand?

My belief is that the stone with the hollow panel on it never did stand. — I dont know whether you were ever at the ruins of Copán, but ther was once in Copán, on the side of something like a pyramid, a great stone stair way, which from top to bottom, on the front of the stones, was covered with



Fig. 5. Picture on a polychrome pot, region of the river Coopóm. Height, about 8 inches. From a painting by Miss Baker.

hieroglyphic carving; a stair way of which the labour of a modern museum has completed the ruin. And in looking at the dislodged stones now lying on the ground, I remember how it struck my curiosity to see that a stone might some times, besides the carving in front, have an old abandoned carving at the back; a carving which had, in the stair way, been hidden out of sight. The same stone had been used twice. And I think that this big Castle stone has been used twice.

The original carving was that of the flat side, the side now newly brought to light. And so carved, the slab stood upright, with its foot sunk in the ground up to the bottom carvings. But a day came when the great slab fell. It fell, or was thrown, face down; and was never again lifted till I lifted it last year. But the stone was again used. Flat on the ground, as Dr. LEHMANN found it, the stone had its blank upper side hollowed out and ornamented; and not now as an upright monument but as something of the nature of a table, was used as it lay. The hollow panel had no spare foot, because the panel was never meant to stand.

Thats my belief. And the belief is strengthened by the sight of a curious detail. Ill ask you to look at the hollow side of the stone, not now in the sun shine, but in a dull light (8), which accidentally shows better what I wish to point to. At the left hand bottom corner of the sunken panel, as the stone now rests, and almost in continuation of the present upright side of the panel, youll be able to make out a narrow channel; a narrow slot; a slot cutting across the stone border to the depth of the panel. If the stone was meant to be on end, what purpose could ther be in that slot? Let the stone lie flat, and thers no question. The slot drains the panel.

And that consideration prompts another, which you may have already anticipated. The panel might of course fill with rain, and the slot would empty it. But the panel might be filled otherwise than by rain. I think it must be guessed that that sunken panel, with its wide border, wasnt the mere whim of the antique artist, but had an organic connexion with the horizontal posture of the stone. The border round the panel is not to be considered the mere frame of a picture; its the edge of a dish. The hollow table is an altar — a table of sacrifice; which is contrived at the same time to be a dish for the blood.

If my notion is correct, the two sides of the stone have had completely different histories, and no intended connexion any more than if theyd been two separat stones; in fact as the two carved sides were never, till now, visible at one time, theyre not even, you might say, to be considered neighbours. The two sides of the stone consequently, may be studied apart. I dont know what Dr. LEHMANN may have written about his side, the hollow side of the stone, and some things that Ive said may have been merely repeating Dr. LEHMANN. I shall now confine my self to the flat side of the stone, the new side; or (as I consider it) the actual old side.

My photograph that youve seen (7) gives you a good notion of the appearance of that flat side in an ordinary light. You see the usual grey stone with its weatherings and discolourments. The reliefs, or carvings as Ive been

calling them, are decidedly lower, or shallower, than those on the other side, in the panel; as you may your self judge; but having been face down in the ground, and protected, for many ages, are in better condition. How ever they, too, are some what worn, besides being, as I say, shallow; and to get a sharper picture of them I took my next photograph (9) with the stone wetted.

My photo of the 12 Grass stone (4) was also with the stone wetted. That stone stands at present in a pit, and you may see in the picture how the water dashed on the stone has made a puddle at the bottom. The effect of wetting, especially on damaged or difficult stones like that of 12 Grass, is some times magical. In the upper part of that 12 Grass stone, for example, you'll find a human face represented, looking down at the person standing. In photographs of the same stone on sale in Guatemala City — taken originally, I believe, under the direction of Dr. WATERMAN — that important face is not to be seen. But the fault is not Dr. WATERMANS. The details of that worn face, in an ordinary light, are not to be seen on the dry stone.

The Castle stone, especially on the flat side, is infinitely better preserved than the 12 Grass stone; and comparing what I may call my wet and dry pictures of that flat side (9 and 7), thers perhaps nothing to be seen in the wet picture that can't also be made out in the dry. Each may be a check on the other. Yet you see the effect of wetting. I think I may assure you that you can see the carvings better in my wet picture, than without wetting you could see them on the stone itself.

One curious thing is brought out by wetting, how ever, that the photograph fails to show. You see correctly in the photograph how on wetting the stone, the differences of weathering, the dark and light patches of weathering, disappear. You see also correctly, a certain darkness on the face of the stone along the edge next the ground. That darkness isnt weathering, its shadow. The face of the stone is slightly convex. Both upper and lower edges slightly retreat; and with the sun high in sky the lower edge is a little shaded. Natural light and shade on the stone, which in the dry picture are very much lost in the weathering, are in the wet picture, in the main, correctly seen. But what wetting brings out strongly on the stone, and is not even to be guessed at in the picture, is a matter of colour; which is, that the flat of the stone, the back ground of the reliefs, is in great part painted red. For example towards the foot of the stone picture is a representation of a tuft of leaves. The leaves themselves are not painted. But the wide space above the leaves, and the narrow spaces between them, are painted red.

The red reaches across the whole width of the stone — I say width, supposing the picture upright — but not up and down the whole height. The part that was sunk in the ground (as you might expect) isnt painted. And the paint, without having any distinct boundary, seems to end, towards the top of the picture, at a level between the upper and lower persons. I dont know what the nature of the red paint, or red dye, may be. At the sight of this painted stone I was naturally reminded of the red and green paintings on the cliff of Mount Tatumúlco. But ther was no green, so far as I saw, on this stone, and the red appeared only with wetting. As the stone dried, which in



Fig. 6. At the Castle, near Cótsumalwápa; stone of two faces — the hollow face. Length of the hollow, 8 foot 4, Width of the hollow, 6 feet. Photo by R. B.

the hot sun happened almost in a moment, the red colour vanished and the old weathering came back. Before the posts rot, and the stone again falls, its a pity some enterprising photographer wouldnt make a journey to The Castle, and wet the stone, and take a picture of it in colour.

Now shortly to inspect the carvings — which differ from those of the hollow side in being something more than a picture. They consist, as you see, of a picture surrounded by writing.

As for the picture part, the big circle or big disk on top, with a representation of rays in it, I make no doubt is the same thing as the big star on top of your five hieroglyphic stone, and signifies the sun; the person whose head hides the centre of the disk signifying the deity of the sun. Through that persons hands passes the zigzag rope (as its represented) which hangs from heaven to earth; while up the rope, with words — doubtless words of prayer — rising from his mouth, climbs the other person of the picture — doubtless a priest.

The same general design of picture — a god above and a priest below — youve seen, of course, on the stone slabs in Guatemala City and in Berlin. To go no further, youve just now seen it on the slab of 12 Grass (4). And not on any of these slabs, but on the page of a Mexican manuscript, you see this more complicated picture (10) of something of the same sort. This picture has more than one person above and more than one person below; but what makes me now look at it is the fact of its introducing prominently a variation of the bent rope — the bent, but hanging rope.

In this case the person on the rope, appearing as the god of the wind, is not going up, bu' coming down, and is represented as *walking* down; with his feet on a conveniently level part of the rope. The upper end of the rope disappears into the floor of heaven. On the Castle stone the floor of heaven, or the division between heaven and earth, isnt expressly pictured. It may be supposed to be signified in one way, how ever, by the upward ending of the red paint, and more precisely, in the carving, by the level part of the rope; while the upper end of the rope, continuing to the top of the stone, may be considered, as in the Mexican manuscript, to disappear. Both on the stone and in the manuscript the lower end of the rope hangs free; that end on the stone, as you see, being made to come in front of the tuft of leaves; reaching down to about half the height of the leaves, and seeming with its tip to turn slightly — like the tip of the rope in the manuscript — slightly to the left.

In some Indian languages a rope and a rope-plant are the same word. And you see that the rope of these pictures not merely hangs loose, like a rope-plant dangling from a tree, but has an appearance of vegetation. The rope is covered, on one side in the stone and on both sides in the manuscript, with an integument like bark; and that bark, in the manuscript, is set, in its whole length, with round things like buds, or flowers. Those flowers, how ever, are very special flowers. Theyre no doubt meant to be recognized as balls of down; the frequently represented balls of down which were used to soak up blood — to soak up the blood of self inflicted wounds. The mystical rope, the way of communication with heaven, was a way set with penances.

numbers. What ever the attendant hieroglyphics might be, there was a signification of the consecutive numbers of six, seven, eight, nine, and ten. I'd seen your Baúl stone the day before. It was probable, I concluded, that here was another case of consecutive days; with the difference that on this stone the numbers belonging to the days were not omitted.

And what might be the days? The only day sign I had recognized was that of Monkey, nine times repeated. The number eight, expressed by the bar and beads, ought at that rate to mean 8 Dog. But where was the dog? The artist, in stead of expressing eight by eight rings, had used the short bar and bead notation — no doubt for want of space; and my first notion was that for the same want of space the dog sign itself might have been left to be understood. But it's not left to be understood. It's present; but separated from its number by the top of the picture. The right hand top corner of the stone (in the photograph the right hand bottom corner) not only is much weathered, but as I first saw it, was much in the shade, and the unenclosed sign there wasn't very visible. Afterwards I inspected it; and you'll see plainly in the photograph that that sign is the dog. You may compare it with the dog sign of your stone at Baúl. The dog of this Castle stone, by what you might call a prolongation of its neck, is joined to the top ring of the monkeys; probably a clumsy intimation that the dog belongs to the series of the days and not to the adjacent picture. — I wasn't, and I'm still not able, to recognize all the day signs present, but the recognition of 8 Dog followed by 9 Monkey put an end to my last doubts about the nature of the series.

The day before 8 Dog must be 7 Water. The sign actually shown in the seven rings — and you'll see the same sign again in what I've called the inner writing — is something in the shape of an oblique quadrilateral, with something 'like beads or drops adhering to the lower side. But in each repetition of the sign the detail is faint; as if the original cutting had some reason to be shallow. I don't recognize the sign. It's not like any sign for water, that I've happened to see. It might of course answer to some unknown name for the day; though seeing the name Water signified on your neighbouring Baúl stone, I should think that very unlikely. I shall come back to this sign.

The day before 7 Water must be 6 Rabbit; and again on the stone I don't recognize the sign. In this case there's no difficulty in *seeing* the sign. The sign at each repetition is deeply cut. And the sign appears else where than in the rings. You see that the same sign is the main object in the head dress of the priest. And it's the main object in the head dress of another priest. This photograph (13), made plainer at some points by Dr. SELER's drawing (14), shows one of the Cótsumalwápa slabs now in Berlin; and shows the usual thing of a god above and a priest below. The priest and the Castle-stone priest agree in great part in their dress. They agree, for instance, in that affair that hangs at their backs and has the ornament of a curling feather. And they agree in this object on their heads — the object that on the Castle stone appears also in the six rings. Dr. SELER³ has much to say about

³ Die Wandmalereien von Mitla, &c., Berlin 1895.

that object, which he finds, or thinks he finds, in various situations; but he says nothing about Rabbit. Yet if not in other situations, at least in these six rings on the Castle stone, the object must in some way signify the day Rabbit.

6 Rabbit, 7 Water, 8 Dog, 9 Monkey; — the next and last day of the series, the day of the ten blank counters, must be 10 Grass. And it is. In the bottom pile of signs, the pile of signs that the blank counters surround, the crowning element is what youve seen as the tuft of leaves. Those leaves are the grass. — The case of 10 Grass is another like that of 8 Dog. The number and the name are expressed separately.

The complete Mexican sign of the day Grass, as I said a while ago, is a compound of grass and teeth; and some times, as you saw on the stone of 12 Grass — not to say on your stone of five hieroglyphics — the grass element is omitted. In the present case it may seem that the teeth are omitted. The pile at the blank counters is composed of three elements; — on top, the grass; then a middle element, to which in a moment I shall return; and a bottom element. What is that bottom element? Could that double row of things be teeth? I could wish they were. But I wouldnt have you think that I saw teeth on evry stone; and the fact is that Im not able to see those things as teeth.

Teeth or no teeth, I take it as certain that the outer writing of the stone is a record of five consecutive days; Rabbit, Water, Dog, Monkey, and Grass. Why should those five days be recorded?

The first days Rabbit. Rabbit was one of the four days that a Mexican year might begin with. In a year beginning with Rabbit, evry month began with Rabbit. And the important five days at the end of the year also began with Rabbit, — and thats my answer. The five days of the stone were the five days at the end of some Rabbit year.

As for the picture of the priest and the sun — that picture significantly placed in contact with the sign of Grass, and seeming to rise from that sign — Grass is the last day of the year. The feast or celebration of the last day, as may still be seen among Indians where the calendar survives, continues through the night, and ends with a greeting to the sun — a greeting to the rising sun of the new year. The picture of the priest and the sun is simply the last item of the inscription. The total inscription is in the shape of a spiral. Beginning at the left hand bottom corner, it goes up. It makes the circuit of the stone, and comes down to the middle of the bottom; where again rising, it expands into the picture.

What ever day, such as Rabbit, happens to be the first of the year, and consequently the first of each month of the year, and finally of the five days at the end, was called, and is still called, the Year Bearer. In the year of this inscription the year bearer was Rabbit. And its my notion that the unexpected sign for the day Rabbit, the sign found in the six Rabbit counters, and again on the priests head, in stead of meaning directly anything like Rabbit, may very likely mean something on the fashion of Year Bearer. The precise reading of the inscription may be imagined to be something like saying 6 Year Bearer, 7 Water, 8 Dog, and so on. Thats only an example. Im not affirming that



Fig. 9. Same stone and face as in 7, but with the stone wetted. Photo by R. B.

the sign means Year Bearer. But I think that what ever its precise sense may be, the application of the sign to the day Rabbit is very likely, in some way, an accident of the almanac; part of the accident being that the years a Rabbit year.

And I make use of the same fact, the fact of the year being a Rabbit year, to come to a probable interpretation of what I've called the inner writing. That inner writing consists of five rings, two of one sign and three of another. That two and three, though the numbers are consecutive, can't very well be two consecutive days. The three is three of that sign which from the outer writing is known to mean the day Water. But the previous day would then be Rabbit; and the sign in the two rings is neither Rabbit nor the sign which in the outer writing answers to Rabbit. The signs a little worn, but in both rings is plainly a crab.

And what might Crab be? It might possibly, in some unknown calendar, be some one of the twenty days. However, you notice on the stone, that the Crab rings and Water rings aren't in a line with each other. They're at right angles; which may suggest the notion that Crab and Water are not things of the same order — that Crabs not a day at all. At that point I remember that the years a Rabbit year. The first day of every month is Rabbit. Consequently the second day of every month is Water; and I jump to the conclusion that the inner writing, with its three of Water and its two of Crab, means to say a day 3 Water, which was the second day of a month Crab.

What month of the year might Crab have been? The stone speaks. The year of the stone began with Rabbit, and is seen to end with 10 Grass. But the Indian year of 365 days begins and ends with one same number. The Rabbit that the year began with was consequently 10 Rabbit. The next day, Water, the second day of the year, was consequently 11 Water. Starting with that eleven, the successive Water numbers of the year would be these: 11, 5, 12, 6, 13, 7, 1, 8, 2, 9, 3, 10, 4, 11, 5, 12, 6, 13, 7. You see that in that year 3 Water, by good luck, comes only once. It comes in the eleventh month. The month Crab, with the people of the stone, would have been the eleventh month.

No Mexican month Crab, so far as I know, is mentioned by the authorities. But with present day Indians, in my experience, month names, much more than day names, are various and vacillating; and probably it was the same anciently. Unknown Mexican or demi-Mexican month names are probably many. — And the particular name Crab, for a month, would be a likely name. In the language of Solóma there's such a month name at the present day; and what you may think of more interest, it may seem that there *was* such a month name in Maya. One of the Maya months, if the missionary spelling may be trusted, was pronounced *yash*; a word which though not now the word for a crab in Maya, yet either actually or etymologically *is* the word for a crab in several Maya languages. — You might think it worth noticing that that Maya month and the month Crab of the stone, wouldn't, in their places in the year, be far apart. The Maya month wasn't the eleventh, it seems, but it was the tenth.

It remains of course to ask why the second day of the eleventh month

should be recorded; and if anybody will tell me the answer I shall be much obliged. I can make them the present of a hint. The stone marks the day Rabbit with a sign which is not the Rabbit sign. I made a guess just now at the reason — an accident of the almanac. The stone also has a peculiar sign for the day Water. I've made no guess at the reason. But something I see. I see that that day Water, with its curious sign, is also the day of this curious inner writing; and I would connect the two curiosities. I should guess that who ever explained the importance of the day Water of the month Crab — the second day of the eleventh month — would explain at the same time why the day Water, on the stone, might have a peculiar sign.

I now go back to your stone at Baúl. There's nothing on that stone answerable to the inner writing of the Castle stone; but you must have been struck already by the strong likeness otherwise between the two inscriptions. To mention the matter of direction, the direction of the Baúl inscription is from the bottom up, and the winding Castle-stone inscription at least so starts and so finishes. But the grand likeness is the likeness of contents. The first of the Castle-stone days, the day Rabbit, is on the Baúl stone for some reason wanting; perhaps for want of room. Its place at the bottom would be on rough stone. But the succeeding days, Water, Dog, Monkey, and Grass (or Tooth), are common to both inscriptions; the main difference between the two, being that the Baúl days are stripped of their numbers, and the culminating picture is reduced to a representation of the sun. The Baúl inscription resembles that of the Castle, you might say, as an abridgment resembles the complete edition. And I think nobody will doubt that the abridgment and the complete edition — as they seem to be — must express in the main the same thing. The Baúl inscription, like the Castle inscription, must express the last days of a year.

And the year in each case is a year that began with Rabbit. Might there be any reason why the last days of a Rabbit year should be more observed than the last days of any other year — a Reed year, a Flint year, or a House year?

There might be. The Central American age, or cycle, of fifty two years, resulting by necessity from the combination of the thirteen numbers and the twenty days, and which might have begun with any one of the twenty days, was in fact set in Mexico to begin with Reed. The first year of the Mexican cycle was always a Reed year. Consequently the fourth year, and the eighth year, and so on — each succeeding *fourth* year — was a Rabbit year. In each one of the thirteen quadrenniums of which the cycle was made up, the end of the Rabbit year was the end of the quadrennium. The ends of Rabbit years, whether marked with a stone or not, would be conspicuous points in the cycle.

A Rabbit year ends with Grass. Now it's not likely that the Baúl stone of 12 Grass, that you have the picture of (4), marks the end of a year. Neither in the damaged picture nor in the much more damaged writing, is there much to suggest that that stone is such another as the Castle stone, or as your Baúl stone of the five hieroglyphics; and neither is there in the situation. That 12 Grass stone is set with evident purpose at the middle of the foot of an artificial

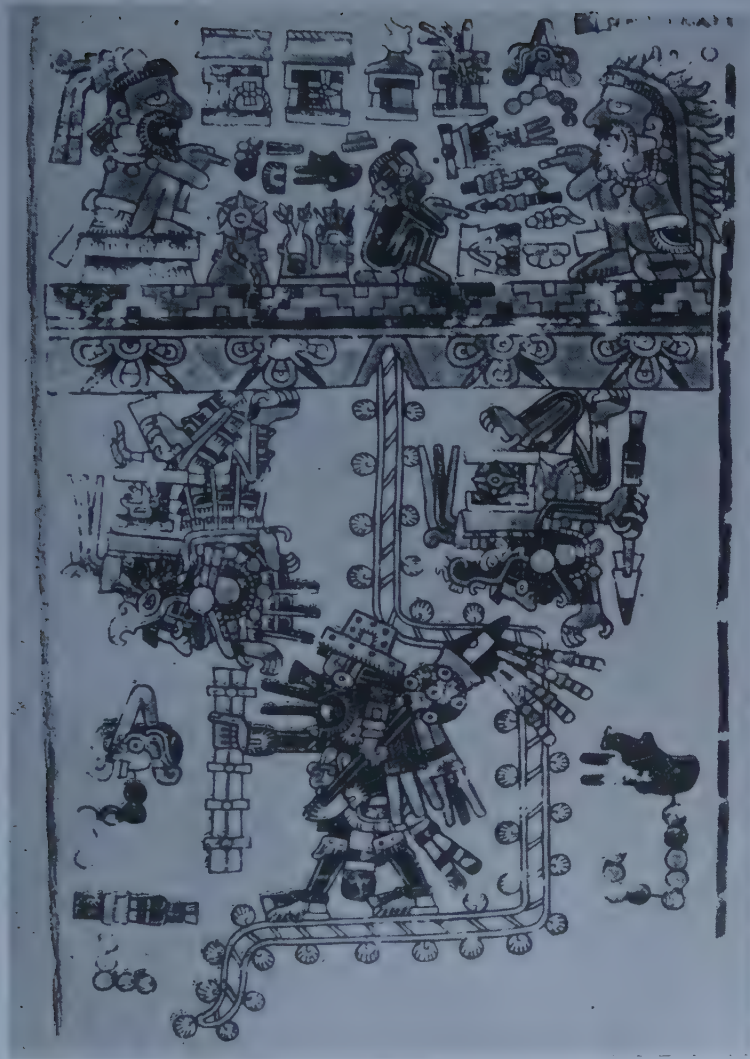


Fig. 10.

Codex Vindobonensis, p. 48. Height, about 17 inches. Photo from the original.

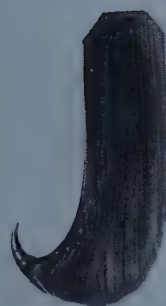


Fig. 11.

Agave thorn with a portion of leaf. About natural size.



Fig. 12.

Flat jade bead. About natural size. — Field sketch by R. B.

mound; while the Castle stone and your five hieroglyphic stone are each of them as much as one or two hundred yards from any such mound and have the air of being independent of mounds.

Yet supposing that the 12 Grass stone some how *was* such as the others, and the day 12 Grass *was* the last of a year, how much difference of date might result between that stone and the Castle stone? The year of the Castle stone ends with *Ten* Grass. Four years later the day will be *One* Grass; and so on. The succession of numbers at intervals of four years will be this: 10, 1, 5, 9, 13, 4, 8, 12, — and thats far enough. 12 Grass comes at the seventh return; that is, at the end of twenty eight years. The 12 Grass stone might be 28 years later than the Castle stone; or of course, $28 + 52$ years later, or $28 + 104$ years later, and so on; or going backwards (seeing that 28 and 24 makes 52), might be 24 years *earlier* than the Castle stone, or $24 + 52$ years earlier, and so on.

In the case of your five hieroglyphic stone, the absence of numbers with the days prevents these empty calculations. But though arithmetical calculation is prevented, ther may seem to be an intresting possibility, on other grounds, that the difference of date between the Castle stone and *that* stone is either fifty two, or a hundred and four, or some other whole multiple of fifty two years; a possibility that both stones mark the same phase of the cycle. — What phase? The end of which one of the thirteen quadrenniums? — The thirteenth. Ther may seem to be a decided possibility that each of the two stones marks the end, not merely of a quadrennium, but of a cycle.

In the Castle case, my notion that the end of a cycle may be intended, wouldnt be founded on the mere size and showiness of the monument, which might have been the accident of a good big stone. Not of course that the appearance is to be despised; — but my notion would be founded on something more precise.

In looking just now at the pile of things at the sign of the day Grass, on that stone, you saw that between the top and bottom things, between the tuft of grass on top, and the double row of what I took to be not teeth, at the bottom, ther intervened a sign which I left unconsidered. That intervening sign has the general appearance, you might say, of something like a bundle of sticks; a bundle of sticks with a rope, or some twisted or knotted thing, round the middle. Thers something odd about those sticks. The right hand ends and left hand ends arent alike. But if the sticks *are* sticks, and not something else, then the bundle and the rope, I should suppose, could signify only one thing; they must signify the cycle, the fifty two year cycle, which was the faggot, or bundle, of the years.

On the Mexican so-called national stone (15), lately rediscovered, you see at the bottom, on each side of the mimic stairs, the square sign of a year; on the left, of a Rabbit year, and on the right, of the next year after; that is, of a Reed year. Nobody doubts that what ever else the stone signifies, it signifies the end and the beginning of a cycle. And the fact is expressed. Inserted in the sign of Reed, between the upper and lower elements of the sign, you see the representation of a short length of rope, a length of rope with a knot

in it. The ropes understood to be the rope of the bundle of the years; meaning to say, that the year then beginning with the day Reed, wasnt a common Reed year, but the first year of a bundle. And the case of the Castle stone may seem to be a curious variation. The Castle stone, you may consider, employs the same trick as the Mexican. The bundle sign is attached to the sign of a day; — with the difference, how ever, that the day isnt Reed, but the day before Reed, the day Grass; a difference (you may also consider) which isnt hard to explain. On the Castle stone the end of the year, the moment of change from the old to the new, is brought nearer to the eye, so to speak, than on the Mexican stone. The years arent seen. The Rabbit year and the Reed year arent seen. But the last days of the Rabbit year are seen day by day. Theyre not merely the last days of a year, and of a quadrennium, but the last days of a cycle; and the new-years eve, Grass, with which the cycle is complete, brings the rope and the completed bundle.

Thats what may be said. A difficulty remains, and I shall come to it. But Ill first finish what I was at, by looking at your stone of the five hieroglyphics.

It must be allowed that the likelihood of *that* stones marking the end of a cycle isnt at once visible. The shapeless stone, the brief inscription, the neglect of numbers, the big picture cut down to the mere sign of the sun, might intimate, in comparison with the Castle stone, a moment of small importance. Yet its possible that that simple five hieroglyphic stone, and the elaborat Castle stone, and the still more elaborat Mexican stone, may be but one sort of monument, and commemorate, one like another, the end and beginning of cycles.

The five hieroglyphic stone marks unquestionably, you may say, the end of some Rabbit year. It marks the end, that is, either of a cycle or of some intermediat quadrennium; and the likelihood of its marking the end of a cycle would rest principally, to my mind, on the objections to its not; on the objections to its marking the end of an intermediat quadrennium. Ther are two plain objections.

In the first place, if it was customary, in the region, to mark intermediat quadrenniums with a stone, then thers an extraordinary lack of evidence of the custom. Suppose the kingdom of Cótsumalwápa to have flourished for say only a hundred years, — you would expect, with such a custom, that not merely one or two, but many such stones would already have been found; which is not the case.

And secondly, the days on the stone are without numbers. That very absence of numbers, which might seem to argue a date of less importance than the end of a cycle, you may consider to argue the contrary. If the numbers are omitted (you may say) its a sign that they were thought unnecessary. And when might they be thought unnecessary? Not surely at the end of any quadrennium indifferently, with thirteen variations of number to guess among? — but easily at the end of a cycle. If only at the end of a cycle custom required a new stone, then ther would be nothing to guess. The numbers would be for ever the same; and the numbers which the laconic Baúl stone leaves to be



Fig. 13.
Cótsumalwápa stone
in the Berlin Museum.
Height, about 12 feet.



Fig. 14.
The stone of number 13,
as drawn by Dr. SELER.



Fig. 15.
City of Mexico; national stone (so called). Height,
about 4 feet. Photo by the Mexican National Museum.

understood, would be no other but the respective numbers that the Castle stone expresses.

But now, to wind up, let me ask you to look at those expressed numbers, ending with the day Grass and the bundle. When I came to the momentary conclusion, a little ago, that the days of the Castle stone were not merely the last days of a Rabbit year but the last days of a cycle, I said that there was still a difficulty. The difficulty, as you'll have guessed, was in the numbers.

You see on the Mexican stone (15) that the first day of the old year, the Rabbit year, is marked as having had the number one. The signs 1 Rabbit; you see the bead; agreeably to which, the first day of the *new* year, and of the new cycle, is marked not merely as Reed, but as 2 Reed. You see the two beads at the bottom. And of course it's known that the Mexican cycle, which might have begun at any number from one to thirteen, was in fact so taken as to begin at two. The first day of the cycle fell always 2 Reed.

But now on this Castle stone, the last day of the old year is 10 Grass. The numbers ten. Consequently the next day Reed, the first day of the new year — the day answering to the picture of the priest and the sun — must have the number eleven. The day 2 Reed, for a new-years day, won't come till four years later. The intervening new-year days will be 12 Flint, 13 House, and 1 Rabbit; then comes the new-year of 2 Reed, and the Mexican new cycle. The numbers would seem to argue that the stone did *not* mark the end of a cycle, but only of some twelfth quadrennium, an intermediat quadrennium.

You'll make your choice. You'll perhaps give the argument to the numbers, and decide in favour of the intermediat quadrennium. In that case, you must suppose another interpretation — which, for aught I know, may be quite simple — another interpretation of the bundle at the sign of the day Grass. The bundle must be something else than the bundle of the years.

On the other hand, you may decide that it *must* be the bundle of the years, that a bundle stuck in that place could have no other interpretation; not to mention the difficulty you might have in explaining why a particular intermediat quadrennium should be commemorated; — in which case again, you must accept the consequences. Those consequences would simply be, that Mexico and Cótsumalwápa must have differed with respect to the fifty two-year period; differed in the starting point. The Cótsumalwápa period couldn't have started with 2 Reed, but must have started as the numbers on the stone would require; that is, as you saw just now, with 11 Reed, the day after the 10 Grass.

And how far apart, at that rate, might the two starting points have been? Starting with the Mexican 2 Reed, the succession of Reed numbers at intervals of twenty days would be this: 2, 9, 3, 10, 4, 11, — and so on. Eleven comes at the fifth return. Five times twenty is a hundred. The Cótsumalwápa period might have started a hundred days later than the Mexican. Of course any 11 Reed would do for the Cótsumalwápa start, but the least difference from Mexico would be a hundred days. — One other 11 Reed of interest, as a Cótsumalwápa starting point, would be that 11 Reed that you saw would be just four years earlier than the Mexican 2 Reed. The Mexican and Cótsumalwápa periods might be just a quadrennium apart; and coinciding in a new-

years day, and in all new-year days, would coincide also in the months. The position of the months in the year would be left unchanged.

But whether four years earlier, or a hundred days later, — or with what ever difference you might pitch on — you'd remain with the fact that Cótsumalwápa, with its other curiosities, had its own fifty two-year period. You'd have to accept the notion of local variations of epoch. Among the nations of the Maya languages, differences of epoch, of a kind, are to be found at this day. You'd have to allow that anciently ther might be something of the same freedom among nations in the orbit of Mexico.

Let me know what you think. Ther are many points that Ive mentioned and many that I should like to mention, both about your stone at Baúl and about the Castle stone, on which both you and I, probably, would wish to hear expert opinion. — And of course, in the main, only expert opinion will care to see these stones. Neither stone can be offered to the attention of the world as a thing of beauty. Ther *is* a clumsy life in the picture on the Castle stone — but a comparative life; life by comparison with the helpless deadness of the picture on the 12 Grass stone (4), and of the generality of these stony pictures; while as for the poor Indian writing, — what a spread of writing on that Castle stone to say so little! and that little so stammeringly said! The carving, to some extent, shows a happy diminution, you may say, of the usual Indian propensity to overcrowd the stone; and the barbarous monument is not altogether undignified. But the main thing about both stones is simply their great curiosity. The stones may be dismissed as science or art, but ther can be no doubt but acquaintance with them will remain in the heap of curious and tedious learning that Mexican antiquaries must profess.

I hope you're well.

I remain

Your most obedient servant

R. BURKITT

Guatemala, September, 1931



Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea.

Von P. HEINRICH MEYER, S. V. D., Jakamul, Cath. Miss., Tumleo, P. O. Aitape, Newguinea
(Australia).

(Schluß.)

DRITTER TEIL ⁷.

Wunekau in seinen Beziehungen.

I. *Wunekau's* Beziehung zu den Ahnengeistern.

Vor längerer Zeit wurde mir einmal von Eingebornen erzählt, daß *Wunekau* auch die Seelen in der Unterwelt besucht. Nachts ginge er nämlich durch die Unterwelt nach Osten zurück, um dort am anderen Morgen wieder emporzusteigen. Haben die Menschen ihn auf Erden gut behandelt und alles nach seinem Wunsche getan, ist *Wunekau* in der Unterwelt freundlich mit den Seelen und spricht mit ihnen. Haben aber die Menschen auf Erden ihn irgendwie beleidigt, zeigt er in der Unterwelt seine böse Laune und spricht nicht mit den Seelen.

Ein anderer Mann sagte mir einmal, daß sie, bevor sie *Wunekau* anrufen, oft auch erst zu den Geistern der Ahnen beten. Denn, sagte er, sie würden für die Menschen eintreten und für dieselben gut zu *Wunekau* sprechen, damit er ihre Bitten erhöere. Ob das aber der allgemeine Glaube der Eingebornen ist, kann ich leider nicht mit Sicherheit sagen, da ich solche Ansichten nur von einzelnen gehört habe.

Ebenfalls konnte ich noch nicht mit Sicherheit feststellen, daß nach dem Glauben der Eingebornen die Seelen der Verstorbenen erst vor *Wunekau* erscheinen müßten, um von ihm gerichtet zu werden. Besondere Strafen nach dem Tode scheint man nicht zu fürchten. Wohl sagt man, daß die Seelen über einen Abgrund gehen müssen. Über diesem Abgrund liegt eine große Schlange, über welche die Seele schreiten muß, um auf die andere Seite zu kommen.

Hat die Seele nun viel Böses getan, und die Schlange dreht ihm ihr Haupt zu, fürchtet sich der Mensch und wird in den Abgrund geworfen, wo ihn die Seelen der Schweine und Hunde usw. zerreißen. Ist der Mensch aber gut gewesen, fürchtet er sich nicht vor der Schlange und schreitet mit Zuversicht hinüber.

Nach anderen Darstellungen muß die Seele auf dem Wege in die Unterwelt irgendwo im Westen durch einen Engpaß hindurch, wo ein feindlicher

⁷ Siehe „Anthropos“, XXVII (1932), 423—455; 819—854.

Geist haust, der der Seele nachstellt und sie schlagen möchte. Dieser Geist wird *Airitaming* genannt. Darum werden dem Toten Ringe und Schmucksachen mitgegeben. Wenn er dieselben dem Geiste *Airitaming* zuwirft, ist derselbe versöhnt und läßt die Seele ihres Weges weiterziehen.

Von anderer Seite wurde mir einmal erzählt, daß solche, die im Leben gut gewesen sind, auf dem Wege in die andere Welt sich nicht schämen und ungeschoren durch die feindlichen Geister hindurchkommen. Solche aber, die im Leben keine Scham gekannt haben, sollen in der anderen Welt sich sehr schämen müssen und sehr schwerfällig sein, so daß sie bei Verfolgung durch feindliche Geister nicht vorankommen können. Aber, wie gesagt, das sind nur mehr vereinzelte Aussagen. Und ich kann darum nicht behaupten, daß das allgemeine Ansicht der Eingebornen sei.

II. *Wunekau's* Beziehung zum *Parak*.

1. Die Einzelheiten der Beziehung.

Über diesen Gegenstand ist im obigen schon viel gesagt worden. Darum hier nur wenige Zeilen. Daß ein inniger Zusammenhang besteht zwischen *Wunekau* und *Parak*, wird man leicht einsehen. Der ganze *Parak* mit seinen verschiedenen Einrichtungen wird immer auf *Wunekau* zurückgeführt. Und das östliche System meist auf den älteren Bruder, das westliche auf den jüngeren.

Bevor ein neuer *Parak* gebaut wird, gehen die Oberpriester zuerst in den Wald und rufen am Stamme eines Baumes *Wunekau* an. Er muß helfen, den *Parak* gut zu bauen, besonders die Schnitzereien und Malereien und schwierigen Arbeiten recht gut zu machen. Am Schlusse wird *Wunekau* zum Dank ein großes Opfer dargebracht.

Überall tritt *Wunekau* als der Freund, Beschützer und auch Rächer des *Parak* auf. Sünden gegen den *Parak* werden von *Wunekau* so angesehen und bestraft, als ob sie gegen ihn selbst begangen wären. Bei den Eingebornen herrscht die Furcht, daß bei Verletzung des *Parak*-Geheimnisses *Wunekau* erzürnt wird und großes Unglück kommen läßt, wodurch alles untergeht. Darum weisen die Eingebornen immer wieder auf Riffe hin, wo früher Menschen gewohnt haben, die aber wegen *Parak*-Sünden von *Wunekau* vertilgt worden sind. Auch auf dem Festlande, an den Plätzen die Küste entlang und auch im Hinterland wissen die Leute zu berichten von Dörfern, die wegen Verletzung des *Parak*-Geheimnisses vertilgt worden sind. *Wunekau* hat die umliegenden Stämme herbeigerufen zum heiligen Krieg, damit sie den schuldigen Stamm vom Erdboden vertilgen. Bei Verletzung des *Parak* werden *Wunekau* Sühneopfer dargebracht. Und selbst die Tötung der Schuldigen, seien es auch ganze Dörfer, scheint als Sühne aufgefaßt zu werden, damit *Wunekau* nicht alle Menschen umkommen läßt.

2. Ein Beispiel.

Es war vor etwas mehr als zehn Jahren, als ich in Jakamul angestellt war. Da kamen eines Tages Leute zu mir und sagten, die Ulau-Leute im Verein mit den Suein-Leuten und Buschleuten wollten kommen und Jakamul

überfallen, auch die Mission. Man verschwieg aber den wahren Grund, warum der Überfall stattfinden sollte. Man sagte uns, die Ulau-Leute wären erzürnt, weil die Mission versuche, auch in Ulau anzufangen. Darum wollten sie im Verein mit anderen Stämmen kommen und Jakamul überfallen und nicht nur die Missionare töten, sondern auch die Jakamul-Leute, weil diese die Mission nach Ulau gebracht hätten.

Andere Männer aber sagten mir, der wahre Grund des Überfalles sei nicht die Mission, sondern einige Zauberer in Jakamul, denen man von allen Seiten auf den Leib rücke. Diese Zauberer selber aber kamen in Furcht zu mir und sagten, wir wären die Ursache wegen der geplanten Schule in Ulau. Sie waren selber in Not wegen der Zauberei und wollten nun gerne die Mission auf ihrer Seite haben zum Schutze. Die Furcht der Jakamul-Leute nahm immer mehr zu. Es hieß schon, am anderen Morgen ganz früh wollten die Ulau- und die Buschleute Jakamul überfallen und ganz Jakamul niedermachen. Die Kriegstrommeln gingen in den Dörfern. Es war ein Rennen und Laufen. Die Frauen brachten in ihren Tragkörben die Töpfe und andere Wertsachen aus dem Wohnhause in kleine Gartenhäuschen. Die Aufregung wurde immer größer. Es war mir klar, daß die Schule und auch die Zauberei nicht der eigentliche Grund eines solchen Überfalles sein könne. Es mußte etwas anderes dahinterstecken.

Am anderen Tage nun haben die Jakamul-Leute schnell Frieden geschlossen mit den Ulau. Verschiedene Friedensunterhändler gingen hin. Von allen Jakamul-Dörfern wurden Schweine nach Ulau getragen. Eine große Menge weißer, geschliffener Muschelringe, die den Reichtum der Eingebornen darstellen, wurden nach Ulau gebracht. Dadurch waren die Ulau-Leute versöhnt worden, daß sie von dem Überfall Abstand nahmen.

Wir ritten nun am folgenden Tage nach Ulau, um uns zu erkundigen, worum es sich handle. Sie meinten, die Mission sei bei dem Überfall gar nicht in Frage gekommen, das sei nur Lüge von den Jakamul-Leuten. Wohl wäre man erregt über jene Zauberer in Jakamul, die man bange machen wolle. Ein alter Mann aber von dem Ulau-Dorfe Djemau machte wenige Bemerkungen, die schließen ließen, daß die ganze Geschichte mit dem *Parak* zusammenhänge. Wir frugen ihn deswegen nachher noch allein. Da rückte er damit heraus, daß man in dem Jakamul-Dorfe Plell das *Parak*-Geheimnis verraten habe. Darum sei der Überfall geplant gewesen. Denn das sei alter Brauch der Eingebornen, daß solche Verbrechen mit dem Tode der Schuldigen gesühnt werden müssen. In Jakamul erkundigten wir uns noch näher, und nun kam die Wahrheit an den Tag.

In dem Jakamul-Dorfe Plell war ein gewisser TANU gestorben. Sein älterer Bruder MONKAM ET war darüber sehr erregt, daß man durch Zauberei seinen Bruder getötet habe. Aus Rache ging er in das Geisterhaus, in dem *Parak*-Schmuck aufbewahrt wird, nämlich jene geheimnisvollen Vogelfedern, die beim Blasen der *Parak*-Flöten an der Flöte befestigt werden. Diese Federn, die auch neben den Flöten ein großes *Parak*-Geheimnis sind, die keine Frau sehen darf, hatte der Mann aus dem Hause geholt und den Frauen gezeigt. Das sollte ein Racheakt dafür sein, daß man seinen Bruder durch Zauberei

getötet hatte. Nun waren gerade einige Ulau-Leute dabei, die zusahen, wie MOKAMET den *Parak*-Schmuck den Frauen zeigte. Dieselben waren zudem nicht in guter Stimmung, weil sie nach ihrer Meinung bei dem großen Totenessen nicht genug berücksichtigt worden waren. Sie gingen nun gleich nach Ulau zurück und erzählten den Leuten dort, welch ein großes Verbrechen die Jakamul begangen hätten. Zugleich wollten sie an denselben Rache nehmen für die schlechte Bedienung. Sie hatten auch einen guten Anlaß dafür, weil nach altem Gebrauch der Eingebornen die Schuldigen umgebracht werden mußten von den Nachbarstämmen, falls die Leute vom eigenen Dorfe zuviel Mitleid mit denselben hatten. Daher die Rüstungen zu dem Überfall.

Ob man wirklich Ernst gemacht hätte, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich wollte man so die Jakamul einschüchtern und sie zwingen, den Ulau-Leuten Schweine und Sachen zu liefern. So feierte man Versöhnung und der Friede war wieder hergestellt. Ob auch dem *Wunekau* bei der Gelegenheit ein Sühneopfer dargebracht wurde, konnte ich nicht erfahren⁸.

Diese Tatsache zeigt jedenfalls, wie man es früher gemacht hatte in solchen Fällen. Das wußten auch die Jakamul und darum waren sie so in Furcht. Als früher noch keine Regierung und keine Weißen im Lande waren, hat man mit solchen schuldigen Leuten und selbst ganzen Dörfern kurzen Prozeß gemacht. Jetzt hält die Furcht vor den Weißen die Eingebornen etwas zurück.

3. Die beiden *Wunekau*-Brüder und der *Parak*.

Ähnlichkeit zwischen *Wunekau* und *Parak* besteht auch darin, daß man bei beiden zwei Brüder hat, den älteren östlichen und den kleineren westlichen. Der östliche ist mehr der gute, der westliche aber der mehr feindlich gesinnte, kriegerische. In beiden Fällen geht der ältere, östliche Bruder dem kleinen westlichen vor. Man sollte nun meinen, daß von den beiden Hälften, die zu einem *Parak* gehören, die westliche Seite auch mehr die Kriegsseite sein müßte, entsprechend dem jüngeren *Parak*-Bruder und *Wunekau*-Bruder. Aber solches habe ich bisher noch nicht feststellen können. Vielmehr versichern die Eingebornen, daß im Kriege beide *Parak*-Hälften gleichmäßig mittun. Von anderen Gegenden, wie Bogia und auch von Papua, sagt man wohl, daß dort zwei Gruppen sich finden, die Kriegruppe und die Friedensgruppe, welch letztere mehr für den Gartenbau und das Essen der Kriegruppe sorgen müßte.

Auch mit Heiratsverboten scheint die Zweiteilung in der Aitape-Gegend nichts zu tun zu haben. Denn nach allem, was wir bisher erfahren konnten, besteht keine Schwierigkeit für Heiraten, selbst unter solchen, die zu einer *Parak*-Seite gehören. Innerhalb einer und derselben Sippe ist es natürlich

⁸ Im Anschluß an diese Begebenheiten sagten mir die Jakamul-Männer später, daß *Wunekau* Bescheid wisse, wenn irgendwo das *Parak*-Geheimnis verletzt worden ist. Er selbst würde dann die umliegenden Stämme zum heiligen Krieg gegen das schuldige Dorf aufrufen. — Ganz von selber gebrauchen unsere Eingebornen jetzt schon oft den Namen (des christlichen) Gottes statt *Wunekau*. So kann man wohl die Bemerkung hören, Gott habe früher den *Parak* und alles andere gemacht. Man meint aber in diesem Falle *Wunekau*.

auch verboten. Es muß also jener Zweiteilung wohl eine tiefere Idee zugrunde liegen.

Es sind mir auch Fälle bekannt, wo aus einem *Parak*-Dorfe eine Seite, z. B. die vom kleinen *Parak*-Bruder, auswanderte und ein neues Dorf gründete. Obschon früher alle nur einer *Parak*-Hälfte angehört hatten, haben sie sich beim neuen *Parak* wieder in zwei Gruppen eingeteilt, so daß jetzt die eine Seite zum „großen“, die andere zum „kleinen *Parak*“ gehörte.

Allgemein hört man von den Eingebornen, *Wunekau* habe den *Parak* eingerichtet, er wünsche ihn, er stehe ihm bei und räche ihn auch. Vielfach wird jetzt schon *Wunekau* gleichgesetzt mit unserem Gott. Man sagt dann, Gott habe den *Parak* früher gemacht. So wie die Weißen ihre Sitten und Gebräuche hätten, so hätte Gott oder *Wunekau* den Schwarzen ihre bestimmten Gebräuche gegeben, unter anderem auch, daß sie *Parak* und dergleichen machen sollten.

Sowohl bei *Wunekau* als auch beim *Parak* sind die beiden Bezeichnungen *Wunekau* wie auch *Parak* fast überall dieselben in der Gegend. Will man aber die beiden *Wunekau*-Brüder oder auch die beiden *Parak*-Brüder eigens bezeichnen oder zu ihnen beten, haben sie andere Namen. Und zwar weichen beim einen wie beim anderen die Namen für die *Wunekau*- wie auch für die *Parak*-Brüder des einen Dorfes meist ab von denen des anderen. Jeder Stamm und jedes Dorf scheint hier das Bestreben zu haben, für sich allein geheimnisvolle Namen für beide zu besitzen.

Obschon der *Parak* allen Eingebornen gemeinsam ist, sucht doch das eine *Parak*-Dorf ihren *Parak*-Gott gegen den eines anderen auszuspielen. Sie beten zu ihrem *Parak*, er möge ihnen z. B. helfen im Kriege und zeigen, daß er stärker ist als der *Parak* des anderen Dorfes.

Aber ähnliche Bitten habe ich auch schon bei *Wunekau* gehört. Das eine Dorf bittet ihn, er möge ihnen helfen gegen das andere Dorf, damit er so gepriesen werde als groß und mächtig. Bei *Wunekau* ist es verständlicher, daß alle Stämme weit und breit ein und dasselbe Wesen, das man sich mit der Sonne verbunden denkt, anerkennen und verehren.

Aber beim *Parak* scheint jedes Dorf seine *Parak*-Gottheit zu haben, die verschieden ist von der eines anderen Dorfes. Die Gesamtheit der Männerwelt eines Dorfes scheint sich als der *Parak* zu fühlen. Es macht fast den Eindruck, als ob der *Parak* die Gottheit oder der Genius eines Dorfes sei, so daß jedes Dorf seinen eigenen hat. Man scheint zu glauben, daß „der Geist eines Dorfes“ dieses zusammenhält. Dieser Geist oder diese Gottheit ist in den Gliedern des Stammes tätig, sorgt für Nahrung, Vermehrung, Wachstum, Kriegstüchtigkeit usw.

Beim *Parak* gibt es überall bestimmte Oberpriester. Diese werden oft dem *Parak* selber gleichgesetzt. Sie sind der lebendige *Parak*. In ihnen ist die *Parak*-Gottheit am meisten tätig. Darum werden solche Oberpriester auch so verehrt. Wie man mir öfter versicherte, werden die Schädel der verstorbenen *Parak*-Oberpriester meist auch in den *Parak* gebracht, wo sie neben den *Parak*-Masken eine hohe Verehrung genießen. Man scheint zu glauben, daß der *Parak* in den Oberpriestern und ihren Vorfahren besonders sich kundgibt.

Aber diese *Parak*-Priester haben auch eine innige Beziehung zu *Wunekau*. Sie erscheinen darum auch als Abbilder des *Wunekau*, in denen er besonders wirksam ist. So hängen also *Parak* und *Wunekau* innig zusammen.

4. Die beiden *Wunekau*-Brüder und ihre Hauptwaffen.

Was besonders den *Parak* des Ostens, das System des *Njebiek* angeht, so heißt es immer von demselben, daß dort der Kasuar der *Parak* sei. Der Kasuar verschluckt die jungen Leute bei der Initiation.

Auch im Anfange des großen Noviziates kommen zwei Männer herein, ganz als Kasuare verkleidet, mit Kasuardolchen, die an den jungen Leuten (*Laléo*) jene Durchstechung vornehmen. Diese beiden Kasuare aber sind *Pakúk tenieng*, „der *Parak* selber“.

Wer ist aber *Pakúk*? Nach obigen Ausführungen scheint er fast derselbe zu sein wie *Wunekau*. Demnach scheint besonders das *Parak*-System des Ostens mit *Wunekau* mehr Beziehung zu haben, wenigstens zum älteren Bruder.

Im Gegensatz dazu sagt man vom westlichen *Parak*-System, dem eigentlichen *Parak*, daß hier nicht der Kasuar der Vertreter des *Parak* sei, sondern daß hier der *Parak*-Gott selber in eigener Person sei. Er weine in eigener Person, schlage die Schweine, Menschen und die jungen Leute bei der Initiation (die er „frißt“).

Nach den Eindrücken, die ich bisher erhalten habe, scheint es mir immer mehr, daß in dem östlichen und westlichen *Parak*-System die Hauptwaffe daselbst gleichsam als Person gedacht und verehrt wird. Beim östlichen *Njebiek* ist darum der Kasuar der *Parak*, weil die Lanze mit Kasuarfedern dort die Hauptwaffe ist, wie auch der Kasuardolch. Darum ist er nicht der *Parak* selber, weil er verschieden ist von der Bambusflöte, mit der der *Parak* weint.

Beim westlichen *Parak* aber ist das anders. Dasselbst ist die Hauptwaffe der Bogen mit Pfeilen vom Bambus (d. h. die scharfe Spitze des Pfeiles ist Bambus). Der untere Teil ist Riet (Rohr). Mit diesem Bambus werden die Schweine usw. geschossen (bildlich sagt man: der Bambus oder *Parak* schießt oder frißt die Schweine). Auch Menschen werden mit diesem Bambus geschossen. Ebenfalls wird eine Art Beschneidung (besser Durchstechung) mit feinen Bambuspfeilen vorgenommen. So frißt also der *Parak* in eigener Person (d. h. der Bambus) Menschen, Schweine und auch die jungen Leute. Und zugleich wird mit diesem Bambus als Flöte geblasen. Der *Parak* weint damit. Also alles in einer Person durch den Bambus: Flöten, Beschneidung, Schweine, Krieg usw. Der scharfe Bambus wird gleichsam als Person gedacht. Sobald die Männer mit dieser Waffe erscheinen, sei es im Krieg oder auf der Jagd oder bei der Beschneidung oder auch beim Blasen, sind sie gleichsam erfüllt von dem Geist des Bambus und darum auch vom *Parak* selber. Dieser ist da besonders im Bambus und durch ihn tätig in den Männern des Stammes.

Der ältere *Wunekau*-Bruder hat als Waffe die Lanze, der jüngere dagegen Pfeil und Bogen. Also werden die beiden verschiedenen Kulturen, die Kultur der Lanze und die des Bogens (mit Bambuspfeil usw.), zwei verschiedenen Heroen zugeschrieben.

Weil Osten das Symbol des Lichtes, des Wachstums, der aufgehenden Sonne ist, darum muß der große *Wunekau*-Bruder im Osten auch die Lanzenkultur eingeführt haben. Und weil der Westen mehr ein Bild des Unterganges, der Nacht, des Todes und der Feindlichkeit ist, darum wird der Westen, und damit die untergehende Sonne (oder Dunkelmond?), als der kleinere Bruder betrachtet, der den Bambusspeer als Waffe eingeführt hat. Denn man sagt, daß Pfeil und Bogen gefährlichere Waffen sind als die einfache Lanze.

Doch sind das alles nur meine eigenen Vermutungen, wie sie mir durch Beobachtung der Verhältnisse nahegelegt wurden. Vielleicht ist der *Parak* und *Wunekau* noch anders zu erklären.

III. *Wunekau* und der Mond.

1. Mond und Mutterrecht.

In der Entstehung des Mondes spielt nach der Sage der Sago eine Hauptrolle, wie oben erzählt wurde.

Wunekau sah den leuchtenden Sago, mit dem die beiden Kinder spielten, und nahm ihn zu sich empor als Mond. Der Mond sollte nun Nachtarbeit tun, während die Sonne sich auf die Tagesarbeit beschränken wollte. Nach einigen Aussagen von Eingebornen sollte der Mond sein Reich mehr im Westen haben, die Sonne im Osten.

Man sagt auch, daß *Wunekau* es so eingerichtet habe, daß beim Neumond die kleinen Fischlein (*mor* oder *brit* genannt) an den Flußmündungen erscheinen, wo die Frauen des Dorfes sie dann mit kleinen Netzen fangen. In den Tagen des Neumondes müssen immer einige Frauen oder auch Männer an den Mündungen wachen. Sobald die *Mor*-Fische auftauchen, wird ein Zeichen gegeben mit den Holztrommeln. Als bald kommen dann die Frauen und Mädchen mit ihren Netzen und Tragkörben in Scharen an. Oft werden große Mengen dieser *Mor*-Fische gefangen.

Dieselben erscheinen fast immer genau am Tage des Neumondes. Darum werden sie auch mit dem Monde in Beziehung gebracht. Und darum ist es besonders Arbeit der Frauen, sie zu fangen.

Überhaupt scheint der Mond mehr die Gottheit der Frauenwelt zu sein. Fast überall wird der Mond als weiblich aufgefaßt, vielfach als Gemahlin der Sonne. Im Hinterlande von Ulau gibt es zwei Mondschwestern, welche die Frauen der beiden Sonnenbrüder sind. Dort haben die beiden Mondschwestern dieselben Eigenschaften wie die beiden *Wunekau*-Brüder, also die große, östliche ist gut gesinnt, die kleine, westliche böse.

Ein Mann aus den Bergen sagte mir einmal, der Mond gehöre besonders den Frauen. Mit ihm hänge auch die monatliche Regel der Frauen zusammen, weil der Mond, besonders der Vollmond, auch so rot wie Blut sei.

In unserer Gegend in Neuguinea herrscht jetzt das Vaterrecht. Aber es sind noch manche Erscheinungen des Mutterrechtes mit demselben verbunden.

Daß früher das Mutterrecht geherrscht hat, deuten auch die alten Sagen an, nach denen früher die Frauen im Besitze des *Parak* gewesen und später von den Männern daraus verdrängt worden sind. Mit dem Vaterrecht ist

mehr die Sonnenverehrung verbunden, mit dem Mutterrecht die Mondverehrung.

Wenn man beobachtet, wie in der Ulau-Jakamul-Gegend im *Parak* vier Masken aufbewahrt werden, welche die beiden *Parak*-Brüder und *Parak*-Schwestern darstellen, kommt einem unwillkürlich der Gedanke, ob nicht die *Parak*-Brüder Beziehung zur Sonne und die beiden Schwestern Beziehung zum Monde haben.

2. Mutterrecht und (totemistisches?) Vaterrecht.

Nach allem zu schließen, was man von den Eingebornen hört, scheint es, daß die *Wunekau*-Verehrung nicht ursprünglich war, sondern mehr von außen im Laufe der Zeit hinzugekommen ist. In einem früheren Stadium, als noch das Mutterrecht herrschte, dürfte vielleicht mehr der Mond verehrt worden sein. Als nun das Vaterrecht auftrat, scheint dieses durch die Sonnenverehrung den Mondkult zurückgedrängt zu haben. So wäre dann in der Mondverehrung ein Kult zu finden, der der reinen Gottesverehrung schon viel näherkommt als der Sonnenkult.

Aber in der jetzigen Religion der Eingebornen, auch im Sonnenkult, dürften noch manche Elemente an die Mondverehrung erinnern. Manches deutet darauf hin, daß früher der Mond eine große Rolle gespielt hat. Aber praktisch wird er jetzt weniger verehrt.

Es sind noch keine zwei Jahre verflossen, als ich gerade in But war. Eines Sonntags nachts, von etwa 10 Uhr bis nach 12 Uhr, war am Tage des Vollmondes eine vollständige Mondfinsternis, die bei klarem Himmel sehr gut beobachtet werden konnte. In den nächsten Tagen erkundigte ich mich in But und Umgebung, wie auch die Küste entlang nach Jakamul hinunter, wie die Eingebornen sich bei der Mondfinsternis benommen haben. Da konnte ich die verschiedensten Ansichten hören. Überall aber hatten die Eingebornen Furcht bei der Finsternis. Es war ihnen unheimlich, als ob ein großes Unglück bevorstehen, als ob die Welt untergehen könnte. Überall hat man in den Dörfern die großen Holztrommeln gestoßen und die großen Muschelhörner geblasen. Man wollte den Mond, von dem man glaubte, er sei im Sterben, wieder aufwecken. Denn wenn der Mond stirbt, wird eine große Katastrophe kommen.

Von Suein und anderen Plätzen hörte ich auch, sie hätten bei der Finsternis Hunde und auch Schweine festgebunden und auf ein Altargerüst gelegt mit noch anderen Opfergaben. Hunde und Schweine waren lebend und schrien laut. Man wollte dadurch bewirken, daß der Mond, welcher am Schlafen oder am Sterben war, die Trommeln, die Muschelhörner usw. hören sollte, wie auch das Schreien der Hunde und Schweine. So würde er aufgeweckt werden und denken, es solle ein großes Opfermahl für ihn bereitet werden. So würde er schnell wieder lebendig werden im Andenken an das Fest. Sobald nun die Finsternis aufhörte und der Mond wieder anfang zu leuchten, hat man die Hunde und Schweine laufen lassen. Man hat also den Mond nur getäuscht.

Diese Tatsache scheint anzudeuten, daß man den Mond früher auch

mehr verehrt hat, daß er aber ein alter Gott geworden ist, an den man nicht mehr viel denkt.

Was die Ursache der Mondfinsternis angeht, konnte ich die wunderlichsten Erklärungen hören. In der Butgegend sagte man, in Kairiru habe man ein Schwein geschossen, in welches sich der Mond verwandelt hatte. Darum sei dieser gestorben. In der Gegend von Ulau und Jakamul meinte man, in Tumleo habe ein Mann einen großen Fisch geschossen, welcher der Mond gewesen sei. Darum dann die Finsternis. An einem anderen Platze am Festlande will man an einem hohen Baume die blutige Spur gesehen haben, welche der Mond zurückgelassen hätte, als er, als Eber angeschossen, blutend den Baum hinauf zum Himmel zurückgeeilt sei. Andere Leute waren der Meinung, der Mond ginge in Brand auf. Es sei Rauch, welcher ihn ganz bedecke.

Wieder andere sagten, vielleicht habe der Regierungsbeamte, welcher gerade in But im Hinterlande war, dort Eingeborne erschossen. Deren Blut würde dann zum Himmel aufsteigen und den Mond verdunkeln. In Ali sollen es bestimmte alte Frauen sein, welche bei der Mondfinsternis in der Jakamul-Sprache den Mond laut anrufen.

Der Hauptsitz der Mondsage ist ja in Jakamul, in dem Dorfe Votrejeng. Dieses Dorf soll es in der Hand haben, den Mond sterben und nachher wieder lebendig werden zu lassen.

Daß der Mond besonders Beziehung hat zum Sago, wurde oben bereits erwähnt. Er soll ja nichts anderes sein, als leuchtender Sago. Er scheint auch mit der Erschaffung des Sago zusammenzuhängen, wenn wir die *Pakúk*-Sage und die Sage von *Tenál-Pisín* herbeiziehen. In einem *Parak* in Jakamul wird noch die Maske aufbewahrt, welche als *Parak*-Gottheit den Sago macht. Wenn ich mich nicht irre, ist jene Maske eine *Parak*-Schwester.

Oben wurde auch bereits erwähnt, wie bei den Buschleuten die Meinung besteht, als wenn die Sonne und der Mond ihr Gebiet haben und verschiedene Wege. Wenn sie sich begegnen oder zu nahekommen, gibt es eine Katastrophe. Darum gebrauchen die Menschen das Bild vom Verhältnis von Sonne und Mond zueinander, um auszudrücken, daß zwei auf gespanntem Fuße stehen. Dann heißt es: „Du bist der Mond, ich bin die Sonne. Du weißt ja, daß Sonne und Mond nicht zusammenkommen dürfen, ohne daß es eine Katastrophe gibt.“

IV. Wunekau und das höchste Wesen.

1. Das Masalai (Awáng-Teláb)-Wesen.

Wohl sagen die Eingebornen oft, daß unser Gott bei ihnen der *Wunekau* sei. Tatsächlich scheint dieser auch wohl jetzt als das höchste Wesen verehrt zu werden. Aber es scheint doch die Ansicht überall zu herrschen, daß *Wunekau* nicht das Ursprüngliche war, sondern daß seine Kenntnis und Verehrung erst später dazugekommen ist.

Sowohl an der Küste als auch im Hinterlande scheint man noch ein anderes höchstes Wesen zu haben, das noch vor *Wunekau* da war und noch über ihm steht. Wenn man an der Küste die Leute fragt, wer alle Dinge gemacht hat, die Berge und die Flüsse, die Inseln und das Meer, die Tiere und

Fische usw., so kann man immer hören: *Teláb injám musain téin*. In Jakamul sagt man: *Awóeng kanáng matêng pæng*. In Ali spricht man meist von *Awang taming*. (Also irgendein weiblicher Urgeist.) Von den einzelnen Dingen in der Schöpfung hört man die Leute weniger sagen, daß *Wunekau* alles gemacht habe. Immer hört man: *Teláb* (oder *awang-awang taming*) hat früher alles gemacht. Frägt man die Leute in der Verkehrssprache des Pidgin-Englisch, dann antworten sie einem: *Masalai i mekim*. (Der *Masalai* hat alles gemacht.)

Wer ist nun dieser *Masalai* (*Telab*, *Awang* und *Awang taming*)? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Zu sagen, *Masalai* (*awang*, *telab* usw.) seien die Geister der Verstorbenen, scheint mir nicht genug zu sein. Denn auch jene Sagenhelden, welche früher alles eingerichtet haben sollen, wie die *Raju*-Brüder *Tanawan* und *Pisil*, *Pakúk*, *Tenál-Pisín* und ähnliche, werden meist ebenfalls zu den *Masalai* oder *awang* gerechnet. Überall, wo man die Tätigkeit von Geistern oder von anderen höheren Kräften vermutet, spricht man von *Masalai* und *Awang*. Die Gipfel hoher Berge sind oft der Sitz der *Masalai*, ebenso geheimnisvolle Stätten in den Bergen wie im Walde, auffallende Bildungen der Gesteine, gefährliche Stellen in den Flüssen, bei Riffen im Meere, kurz überall, wo verborgene, geheimnisvolle höhere Kräfte vermutet werden, ist auch der *Masalai* tätig.

In Ali führt man den Ursprung der Dinge auf ein weibliches Urwesen zurück, das *awang taming* genannt wird. Aber man sagt dort auch, alles ist früher von selbst entstanden oder auch öfter: *so kalang kali mateng peng*. Es ist mir schon mehr als einmal der Gedanke gekommen, ob in dem Worte *so* das wir mit „Ding“ wiedergeben, nicht der Anklang an ein höheres Urwesen liegt. Auch bei Krankheiten gebraucht man die doppelte Wendung: *Awang kareo* („der Geist hat geschlagen“) — (auch *seuk kalang eo*) oder *so kalang eng* („ein Etwas hat ihn geschlagen, hat es ihm angetan“). In Jakamul sagt man: *Heling kanang eng*, Ulau-Suein: *wui seling injam ui* (*So, heling, seling* heißt soviel wie: Ding, Sache, ein Etwas). Man scheint da zu fühlen, daß man von höheren Wesen abhängig ist, von denselben heimgesucht wird, aber man sieht und hört dieses Wesen nicht. Darum wird es mit *so* (*heling, seling*) wiedergegeben. Das Ding, Etwas, ein Sein, Wesen.

Das Wort *Masalai* (*awang*, *awang taming*, *teláb*) scheint ein Sammelwort zu sein, mit dem man alle Wirkungen und Erscheinungen mehr übersinnlicher Art ausdrückt.

In Suein hat man auch das Wort *Awang*. Dieses wird dort als allgemeines Wort gebraucht, ähnlich in Ali und Jakamul, aber auch für das *Parak*-Haus und den *Parak*-Geist. Ebenfalls für das Haus mit den Ahnenschädeln, wie auch für die Weißen (Europäer) wird *awang* gebraucht. Man sagt z. B. in Suein: *wui ila awang* („er ist zu den Weißen gegangen“). *Awang* sind ursprünglich mehr Geister der Verstorbenen. Da die Weißen für solche wiederkommenden Geister der früher Verstorbenen gelten, gebraucht man auch für sie das Wort *awang*.

Es gibt viele Arten von *Masalai* (*Awang* und *Telab*). Die Helden in

den Sagen heißen meist auch *awang* oder *awang taming*. Und doch spricht man, wenn von der Schöpfung der Dinge und ähnlichem die Rede ist, nicht von *awang*, *Awang taming*, *Telab* in der Mehrzahl, sondern meist immer in der Einzahl, als ob es nur ein Urwesen sei. Wie gesagt, wird auch in Ulau das Wort *Telab* sowohl für jenen Flötengeist und sein Haus (*Parak*) gebraucht, als auch für jene geheimnisvollen Urgeister (*Masalai*). Von den Seelen der Verstorbenen sagt man, sie seien *Telab nenuin*. (*Nenuk* heißt Schatten, Geist, Seele). Es ist darum etwas Geheimnisvolles um dieses Urwesen *Masalai* (*awang, telab*).

Es ist ein Wort, mit dem alles Höhere, Übersinnliche zusammengefaßt wird.

2. Der alles tragende Urgeist.

Wenn man die Seele und das Denken der Eingebornen mehr und mehr durchschaut, kann man sich manchmal des Eindruckes nicht erwehren, daß ihr ganzes religiöses Denken und Empfinden einen starken Anstrich von Pantheismus hat. Ihre Weltanschauung ist nicht rein pantheistisch, als ob sie alle Dinge gleichsam als Teile von der Gottheit ansähen. Aber es scheint ihrem ganzen Denken die Anschauung zugrunde zu liegen, als ob alle Dinge, auch die leblosen, durch eine geheimnisvolle, innere Kraft miteinander verwandt und verbunden sind. Es ist, als ob ein höheres Urwesen sich durch die sichtbaren Gegenstände offenbart und seine Wirksamkeit äußert. Danach gibt es viele höhere Wirkungen und viele Geister, aber nur eine wirkende letzte Ursache, welche den Eigenschaften und Wirkungen der einzelnen Dinge zugrunde liegt. Jene Grundanschauung möchte ich Symbolismus (oder Similismus) nennen, von dem im folgenden Abschnitt noch die Rede sein soll.

So erscheinen dann alle Naturkräfte und selbst die Geister der Verstorbenen und jene Sagenhelden, welche früher alles gemacht oder eingeführt haben sollen, mehr oder weniger in jenem Urgeiste, der alles zusammenhält, der in allen Dingen wirkt und sich in ihnen offenbart. So könnte man verstehen, daß ursprünglich selbst Sonne und Mond nur die auffälligsten Offenbarungen und Mitteilungen des Allwesens sind. So läge vielleicht dem Worte *Masalai* (*awang, awang taming, telab*) der Begriff des höchsten Wesens zugrunde. Wir haben ja in den Beispielen von der Verehrung *Wunekau's* gesehen, daß die Eingebornen sich ein bestimmtes Ding vorstellen und es anrufen, dabei aber *Wunekau* selber meinen. So, wenn sie *Wunekau* anrufen unter dem Bilde der *Make*-Schlange oder des Adlers und anderer Dinge.

Jene Tiere und Dinge haben vielleicht besondere Beziehung zu *Wunekau*, in ihnen zeigen sich gut seine Eigenschaften und sein Wirken. Darum werden sie mit ihm gleichgesetzt. Sollte es da nicht möglich sein, daß man selbst bei Sonne und Mond und anderen Gottheiten an diese Dinge sich richtet und sie anruft, als Repräsentanten des höheren Wesens, das man nicht sehen kann? Daß man aber trotzdem in den Verehrungen, die Sonne, Mond und den Geistern (auch dem *Parak*) erwiesen werden, nicht sosehr diese selber im Auge hat, als vielmehr jenes unendliche Urwesen, das wir Gott nennen?

Auch die Naturvölker haben ein instinktives Fühlen eines unendlichen

Wesens. Darum ihr tiefes Bedürfnis nach religiöser Betätigung. Nur kommt ihnen jenes höchste Wesen nicht recht klar zum Bewußtsein. Es ist mehr ein dunkles Ahnen. Darum haben sie das Bedürfnis, sich Götter zu machen; Sonne, Mond und Sterne und andere Naturkräfte, in denen sich das höchste Wesen am deutlichsten offenbart, gleichsam an dessen Stelle zu setzen.

In Ali ist die Rede von einem weiblichen Urwesen: *awang taming*. Sollte damit vielleicht die Mondgottheit gemeint sein, besonders die Mondmutter (Vollmond), die wahrscheinlich vor dem *Wunekau*-Kult die höchste Gottheit gewesen ist?

V. *Wunekau* und der Symbolismus.

1. Die allgemeine Geisteshaltung im Symbolismus.

Wenn man tiefer einzudringen sucht in die Seele und in die Gedankenwelt der Eingebornen, wird man bald finden, daß das Denken bei diesen Naturvölkern etwas andere Wege geht als bei den Weißen, welche logisch zu denken gelernt haben. Vor allem wird einem auffallen, daß die Eingebornen überall Geister oder geheimnisvolle, verborgene Kräfte sehen, die miteinander in innigster Verbindung stehen. In ihren Augen scheint das ganze Weltall ein einheitliches Ganzes zu bilden, und die Einzeldinge sind durch geheimnisvolle, innere Kräfte miteinander verbunden. Aus der äußeren Ähnlichkeit oder Zusammengehörigkeit zweier oder mehrerer Dinge schließen dieselben auch auf innere Verwandtschaft, so daß die Kräfte und Eigenschaften des einen sich auch dem anderen mitteilen. Je inniger und vollkommener die äußere Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit ist, desto mehr auch die innere. Daher auch die Schnelligkeit in Anwendung des Spruches: *Post hoc, ergo propter hoc*. Alles, was äußerlich verbunden ist mit einem anderen Dinge, handle es sich nun um einen guten oder schlechten Gegenstand, muß auch mit ihm in ursächlichem Zusammenhang stehen.

Dafür einige wenige Beispiele: Die Eingebornen wollen auf die Jagd gehen und beten erst zum *Parak*. Sie haben Glück und schießen ein Schwein. Nun werden sie selbstverständlich sagen, daß der *Parak* es ihnen gegeben hat (weil das äußerlich mit dem Beten zu ihm verbunden ist). Oder in Jakamul und Ulau wollten die Leute einmal ausprobieren, ob Gott der wahre sei oder ihr *Parak*. Sie beten darum zu Gott und gehen auf die Jagd. Haben sie Glück, ist Gott der wahre, sonst aber nicht. Jemand soll Medizin nehmen, die aber schlecht schmeckt. Gleich ist sein Schluß fertig, daß eine solche nicht gut sein könne. Schmeckt sie aber gut, ist aber bloß Zuckerwasser, muß sie auch gut sein. In Jakamul ging ein Mann morgens auf die Jagd und betete erst zu Gott. Er hatte Erfolg auf der Jagd. Das war ihm ein Beweis dafür, daß Gott der wahre ist. Jemand geht an einen bestimmten Platz und wird dort krank. Also muß der Platz dort schuld sein. Man weiß bestimmt, das jemandem Zauberei gemacht ist. Er wird krank und stirbt. Da ist es den Leuten ganz klar, daß nur die Zauberei das bewirkt hat. (*Post hoc, ergo propter hoc*.) Je größer die äußere Ähnlichkeit, desto größer auch die innere Verwandtschaft und Mitteilbarkeit. Geheimnisvolle Kräfte scheinen solche Dinge miteinander zu verbinden.

Darum spielt hier das Symbol eine so große Rolle. Nach der Grundanschauung der Eingebornen scheinen sich die Eigenschaften und Kräfte eines Urbildes auch dessen Abbildern und Symbolen mitzuteilen. Diese Beobachtung kann man immer wieder machen, wenn man näher eingeht auf die Gedankenwelt dieser Leute. Sie scheinen keine langen Schlußfolgerungen zu machen, wie die gebildeten Völker. Bei ihnen ist das Urteil bald fertig, wenn sie den Gegenstand wahrnehmen. Darum auch spielen symbolische Handlungen eine solche Rolle bei den Naturvölkern, besonders in der Religion und Zauberei. Der Zauberer macht oft in symbolischer Weise jene Wirkungen vor, die er von der Zauberei erwartet. So scheint man zu glauben, daß die Wirkung in die symbolische Handlung übergeht. So macht der Zauberer bei der *Tjapel*-Verbrennung an sich selber symbolisch jene Todesart vor, an der sein Opfer sterben soll.

Diese geistige Einstellung nun, nach welcher die Eingebornen die Eigenschaften und Kräfte eines Urbildes und Hauptgegenstandes auch auf die Symbole, Abbilder und andere Gegenstände, die mit dem Urbilde im Zusammenhang stehen, übertragen, möchte ich „Symbolismus“ oder auch „Similismus“ nennen, da ich bisher noch keinen anderen Namen dafür gefunden habe.

An einigen Beispielen möge hier nun gezeigt werden, wie obige Grundanschauung des „Symbolismus“ oder „Similismus“ sich auch findet in der *Wunekau*-Verehrung.

2. Der Symbolismus in den Beziehungen *Wunekau*'s.

Schon der Name des *Wunekau* ist den Eingebornen heilig. Darum wagen sie ihn auch kaum auszusprechen oder tun dies nur leise, oder aber sie suchen andere Namen, um seinen eigentlichen Namen nicht zu oft nennen zu müssen. Der Name ist ja nach ihrer Anschauung auch etwas, das mit dem Wesen des Dinges in innigem Zusammenhang steht, ja gleichsam ein Teil seines Wesens. Darum ist ihnen der Name *Wunekau*'s auch heilig.

Weil hohe Bäume dem Himmel näher sind, meint man, *Wunekau* müsse auch mit Vorliebe an denselben herunterkommen. Darum werden dort die Altäre errichtet. Darum beten die Oberpriester dort zu *Wunekau*, wenn sie einen neuen *Parak* bauen wollen, indem sie mit ihrer Axt den Baum schlagen. Darum werden von den Zauberern die *Tjapel*-Bündel mit Vorliebe am Fuße solcher Bäume verbrannt. Darum auch endlich klettern die *Wunekau*-Priester oft auf die Bäume und rufen von dort aus *Wunekau* an.

Gewisse Pflanzen und Tiere haben mit *Wunekau* besondere Verwandtschaft. So die *Manup*-Friedenspalme, die *valiet*-Pflanze und *Wunekau-taing* (das weiße Zeug auf gewissen Kokosbäumen). *Manup* wahrscheinlich wegen der schönen, violett-roten Farbe, die ein Bild des *Wunekau* ist. *Valiet*-Blätter hat ja in der Sage *Wunekau* vor sein Gesicht gehalten, als er herabkam, um den Mond zu holen. Vielleicht ist *valiet* darum heilig. Vielleicht aber auch wegen der großen sonnenförmigen Blätter oder auch wegen des stark beißenden Saftes, der in der Pflanze enthalten ist.

Eine kleine Art Kokosbäume mit kleinen rötlichen Früchten ist *Wunekau*

besonders heilig; vielleicht auch wegen der rötlichen Farbe der Nüsse. Darum auch wird weißes Harz von solchen Kokosbäumen für Liebeszauber gebraucht.

Alles, was äußere Ähnlichkeit mit *Wunekau* hat, muß auch an seinen Eigenschaften und an seiner Kraft teilnehmen. Darum sind die Paradiesvögel und große rote Papageien (*mîng brau*) besonders *Wunekau*-Vögel und werden dieselben bei *Parak*-Feiern, Singsing, Schmuck der Toten usw. gebraucht. Im *Parak* wird auch besonders der Schmuck von diesen beiden Vögeln an der Flöte zuerst befestigt. Darum wird dieser Federschmuck nachher als großes Heiligtum in kleinen Geisterhäusern aufbewahrt, als ob durch die Berührung mit den Flöten der Geist des *Parak* auch in den Vogelschmuck übergegangen wäre. Bestimmte Vogelstimmen werden nachgeahmt, welche *Murkau* und *Sir*, also die beiden *Wunekau*-Brüder, darstellen sollen. Ähnlich spricht man beim *Parak* von zwei Vögeln. Und auch die Namen der Oberpriester sind von zwei Vögeln genommen. Der Kasuar steht mit *Wunekau* (besonders dem älteren Bruder) in inniger Beziehung. Vielleicht wegen der Hauptwaffen, Lanze mit Kasuarfedern, Kasuardolch und Flöte oder Schwingholz, welche die Kasuarstimme nachahmen. Vielleicht aber auch, weil der Kasuar hierzulande eines der größten Tiere ist. So spiegelt sich in ihm besonders die Größe, das Wachstum und auch die Tapferkeit. Und so hat er gewisse Eigenschaften mit *Wunekau* gemein, welcher auch das höchste Wesen ist.

Die Schlange scheint ebenfalls ein besonderes *Wunekau*-Tier zu sein. So wird *Wunekau* unter dem Bilde der *Make*-Schlange angerufen. Diese soll in den Bergen leben, groß und stark sein, so daß sie Tiere und Menschen erdrücken und verschlucken kann. Insofern wäre diese Schlange auch ein Bild des *Wunekau*. Anderseits kommt die Schlange in der Sage vor, als die Mutter der beiden Brüder *Pistl* und *Tanawau*.

Der kleine *Wunekau*-Bruder hat als Waffen Pfeil und Bogen gehabt. Er wird als der feindliche hingestellt, der große Bruder als der gute. Zum Teil scheint das zusammenzuhängen mit den Hauptwaffen der beiden Kulturkreise, die mitten in Ulau (oder in Matapau) zusammenstoßen. Der Bogen mit Bambuspfeil ist eine schlimmere Waffe als die Lanze. So wurde mir von Eingebornen erklärt.

Aber auch die beiden Himmelsrichtungen scheinen hier eine Rolle zu spielen. Der Osten ist ein Bild des Aufganges, Wachstums und Lichtes, des Guten, des Tages, darum muß er gut sein. Darum ist er auch der gute Bruder. Er ist der ältere, weil im Osten die Sonne aufgeht. Der Westen ist mehr ein Bild der Nacht, des Abnehmens, des Todes, des Feindseligen. Darum ist er der kleine Bruder, zugleich mit der westlichen Sonne. Hinzu kommt noch, daß die Zeit, wo der Wind von Osten kommt, die gute Jahreszeit ist, diejenige aber, wo der Wind von Westen bläst, die schlimme. So überträgt sich auch die Vorstellung von Sonne oder Himmelsrichtung auf die menschlichen Verhältnisse. Leute von Osten werden besonders bedient, weil sie den älteren Bruder vertreten. Beim *Parak* usw. muß die Seite vom „großen *Parak*“ Arbeit, Essen usw. alles zuerst machen. Werden Gäste mit Sachen bezahlt, so erhalten solche vom Westen Sachen des Ostens, und Leute vom Osten erhalten Gegenstände, die vom Westen kommen.

Ähnlich ist es in der Familie. Alles, was sich „älterer Bruder“ nennt, mögen es nun wirkliche Brüder sein oder nur solche dem Namen nach, haben besondere Vorrechte vor den „jüngeren Brüdern“, wie oben erwähnt. Vielleicht hängt damit auch die Vorstellung zusammen von den beiden Hauptseelen des Menschen. Die gute Seele entspricht mehr dem älteren Wunekau-Bruder. Sie ist, wie jener, die Sonnen- und Lichtseele. Die böse Seele aber hat mehr Ähnlichkeit mit dem kleinen westlichen Bruder. Sie ist ja die Schattenseele und darum mehr Dunkelheit, Feindseligkeit und Nacht.

Was die Beziehung des Wunekau zum Parak angeht, so stimmt das östliche Parak-System mehr mit dem großen Bruder überein, schon wegen der Waffen und auch der Himmelsrichtung. Hier ist in gewisser Weise der große Wunekau-Bruder die Personifikation der östlichen Kultur mit deren Hauptwaffen, Singsing-Arten, Schmucksachen usw. Der kleine westliche Bruder erscheint mehr als der Repräsentant der westlichen Bogenkultur, mit allem, was mit dieser verbunden ist. Die Hauptwaffen, Lanze und Kasuadolph wie auch Bogen mit Bambusspeer, werden gleichsam als Personen gefaßt.

Vom östlichen Njebiek sagt man, daß es seine Hauptaufgabe sei, die jungen Leute zu „fressen“ bei der Initiation und „tabu“ zu machen für Nüsse.

Besondere Eigenschaft des westlichen Parak soll es sein, neben den Initiationsgebräuchen den Leuten auch Essen zu beschaffen, besonders Schweine aus dem Busch, das Wachstum zu fördern, tüchtig zu machen zum Kriege. Das ist wieder gleichsam eine Personifikation der Hauptwaffe, des Bambus. Hier muß der Bambus als Person alles besorgen: blasen, die jungen Leute „beschneiden“, Feinde schießen, auch Schweine und anderes Wild erlegen. Die Hauptwaffe auf der Jagd ist hier der Bambusspeer (mit Bogen). Darum muß hier der Parak Essen besorgen, Schweine schießen, weil das mit dem Bambus gemacht wird. Das im Gegensatz zum östlichen Njebiek, wo man weniger mit Lanzen als auf andere Weise die Schweine bekommt. Ein wesentlicher Bestandteil des westlichen Parak ist es auch, daß er die Leute anleitet, bei der Initiationsfeier und auch später noch das ganze Leben hindurch, sich mit feinen Dornen und anderen Instrumenten die Genitalien blutig zu bearbeiten. Je mehr jemand sich dieser peinvollen Übung hingibt, um so mehr Glück soll er haben auf der Jagd, um so mehr soll er wachsen und stark werden und rüstig für die Arbeit. So hört man immer wieder und wieder von den Eingebornen sagen. Weil nun jene Übungen mit dem feinen Dorn wesentlich zum Parak gehören, so kann man es verstehen, wie die Leute zu der Auffassung kommen, als wenn der Parak ihnen Essen gibt, besonders Schweine, wie er Wachstum und Gedeihen verleiht bei Menschen, Tieren und Früchten. Denn wenn die Leute jene Übungen machen, können sie viele Schweine schießen, viel arbeiten in den Gärten, sind tüchtig im Kriege und wachsen und werden stark nach der „Beschneidung“.

3. Der Symbolismus im Kulte Wunekau's.

Von anderen symbolischen Grundanschauungen im Zusammenhang mit Wunekau seien nur noch einige angedeutet.

Unter Anrufung Wunekau's wird das *ai lum* vergraben. Das ist eine

symbolische Handlung. Denn jenes Holz ist notwendig als Rollholz, um das schwere Kanu hinauf- und hinunterzuziehen. Der Sinn ist also, die Inselleute usw. sollen dieses notwendigen Mittels beraubt werden, so daß sie nicht mehr fahren können. Sie sollen also den Zweck ihres Kommens nicht erreichen. Die Wirkung ist gewissermaßen mit der symbolischen Handlung verbunden.

Wird *Wunekau* angerufen für das Wachstum der Bananen, soll er die Bäche und Flüsse der Umgegend herbeiführen, daß sie das Land fruchtbar machen. Oder mit anderen Worten, jenes Land soll geheimnisvollerweise teilnehmen an der Fettigkeit und Fruchtbarkeit, welche sonst die Flüsse durch ihre Überschwemmungen bewirken. Der Geist und die Kraft der Flüsse soll sich gleichsam auf den Garten erstrecken.

Ähnlich beim Tabakbau: Da werden durch *Wunekau* solche Pflanzen angerufen, welche schnell hochschießen und wachsen. Die innere Kraft solcher Pflanzen soll sich auch dem Tabak mitteilen.

Bevor ein Garten angelegt wird und Erdfrüchte gepflanzt werden, wird durch eine bestimmte, rötliche, brennesselartige Pflanze hindurch zu *Wunekau* gesprochen und dieser um seinen Segen für die Feldfrüchte gebeten. Dann pflanzt man jenes *Wunekau*-Kraut zuerst und darauf die anderen Früchte. Durch jene Zeremonien hat sich die Kraft *Wunekau*'s gleichsam dem roten Kraute mitgeteilt. Von diesem nun geht der Segen weiter auf den ganzen Garten über.

Wird *Wunekau* angerufen für Schutz auf Reisen, werden die verschiedenen Waffen aufgezählt und dabei gesagt, *Wunekau* solle die Spitze jener Waffen hochheben. Es ist, als wenn *Wunekau* die innere Seele, die Kraft aus den Waffen herausnehmen soll, so daß sie nicht mehr zu leben scheinen.

Wunekau wird angerufen unter dem Bilde des Adlers und eines anderen ähnlichen Vogels, welche beide Fische fressen. Diese Vögel sollen, so wie sie die Fische aus dem Meere holen und hochtragen, so auch die Innenteile und Glieder des Toten unsichtbarerweise hochheben und verstecken, also bewirken, daß der Tote nicht schnell in Verwesung übergeht. Die Eigenschaft jener Vögel und ihre Kräfte sollen sich unsichtbar auch auf den Toten erstrecken.

Bevor der Künstler darangeht, schöne Figuren und dergleichen zu schnitzen, ruft er erst *Wunekau* an und nimmt eine Pflanze, die ihm besonders heilig ist. Mit dieser reibt er sowohl das Eisen als auch seine eigene Brust ein. So soll denn die Kraft des *Wunekau* durch jene seine Pflanze sich auch auf das Eisen und den Künstler selber ergießen.

Vor dem Kriege wird *Wunekau* angerufen am Fuße einer *Valiet*-Pflanze. Diese hat mit ihm besondere Beziehungen, also muß er da auch ganz besonders gegenwärtig sein und die Bitten anhören. Die Staude wird mit der Hand geklopft, um *Wunekau* erst wach und aufmerksam zu machen.

Mit Teilen von der Pflanze, vermischt mit Kalk zum Betelkauen, reibt man sich Gesicht und den Leib ein. So soll die Kraft *Wunekau*'s auf den Leib des Menschen übergehen. Der frische, weiße Kalk wird viel gebraucht im Kriege und beim Streite. Er soll tapfer und kriegertisch machen. Vielleicht

auch aus symbolischen Gründen, weil der ungelöschte Kalk sehr beißt, darum ein gutes Bild der Strenge und Tapferkeit ist.

Bei Augenkrankheiten wird *Wunekau* angerufen. Und zwar muß klares Wetter sein, so daß die Berge in der Ferne schön sichtbar sind. Es werden alle hohen Berge von Osten nach Westen aufgezählt und jedesmal gesagt: *maitj-maitj-maitj* (klar, hell, rein). Durch *Wunekau* also soll sich die Klarheit der Luft und der Berge auch den Augen mitteilen.

Wunekau wird angerufen unter dem Bilde der Schlange, daß sie mit ihrem Schwanze, Kopfe und Leibe die Sagoblätter niederdrückt, die auf einem Haufen liegen und zum Decken des Hauses benutzt werden sollen. Er soll die Deckplatten vermehren. Der *Wunekau*-Mann aber muß so lange abseits gehen. Es liegt eine gewisse Selbsttäuschung darin. Wenn er es nicht sieht, glaubt man, es muß auch genug da sein.

Es wird *Wunekau*-Wasser „gesegnet“. Gegen Sonnenuntergang ruft man *Wunekau* an über Wasser, in das man verschiedene wohlriechende Kräuter und Sachen hineintut, die *Wunekau* heilig sind. So geht durch jene Kräuter die Kraft *Wunekau*'s auch auf die Menschen über, wenn sie von dem Wasser gebrauchen.

Bei anderer Gelegenheit ruft der *Wunekau*-Mann *Wunekau* an, taucht einen Zweig von der *Manup*-Pflanze in den ausgespuckten Saft von Betelnüssen und reibt damit (bestreicht) den Kranken.

Vor der Jagd werden bestimmte Krebse angerufen: wie sie mit ihren Armen die Fische und Tiere aus den Löchern in den Korallen herausziehen, so soll sich diese ihre Eigenschaft auch auf das Wild im Walde erstrecken, so daß sie die Schweine geistigerweise aus ihren Verstecken herausholen, so daß sie gesehen und geschossen werden können.

Wunekau soll bewirken, daß der Mond schneller zu Ende geht. Man meint, es seien bestimmte Tiere, die Fangarme haben, welche den Mond festhalten, daß er nicht vorankommt. *Wunekau* soll ihre Hände lösen.

Wunekau wird angerufen um Hilfe beim Singsing. Von den Masken im *Parak* (oder von der Treppe) wird abgeschabt unter Anrufung *Wunekau*'s. Das Abgeschabte wird mit rotem Lehm und anderen Sachen vermischt und damit das Gesicht angestrichen. So soll das Zauberkraft haben.

Einzelne Krankheiten werden der *Tjapel*-Zauberei zugeschrieben. Solche in einem Dorfe dem *Parak*. Allgemeine Krankheiten aber (besonders die ansteckenden) werden *Wunekau* zugeschrieben, weil er das allen gemeinsame höchste Wesen ist. Darum kommt ihm auch eine allgemeine Wirkung zu. Besonders die Augenkrankheiten, Ruhr (Dysenterie) und die Pocken sind Strafen *Wunekau*'s. Dies sowohl wegen ihrer weiten Verbreitung als auch besonders wegen Beziehung zu *Wunekau*. Bei der Ruhr hat der blutige Stuhl Ähnlichkeit mit ihm. Bei den Augenkrankheiten sagt man: *Wunekau* (oder die Sonne) hat seine Augen gestochen. Weil die Sonne auch „sticht“.

Bei Krankheiten, besonders Seitenschmerzen und anderen stechenden Krankheiten, hat *Wunekau* den Kranken mit ganz feinen Pfeilen geschossen, die im Leibe das Stechen verursachen. Weil der Sonne das „Stechen“ besonders eigen ist, darum ist sie auch die Ursache von allen stechenden Er-

scheinungen. Der *Wunekau*-Mann ruft erst *Wunekau* an, beißt die Spitzen ab von Kasuardolch, Lanze, Pfeil usw., hat diese Spitzen im Munde und saugt an der schmerzenden Stelle die Geschosse *Wunekau's* gleichsam aus dem Körper heraus. Er spuckt die Spitzen in die Hand. Die Leute sehen es und glauben. Man scheint um diesen Schwindel wohl zu wissen, und doch glaubt man an die Wirkung jener Zeremonie. Man stellt sich den Vorgang eben anders vor als wir. In den Augen der Eingebornen ist das Abbeißen des Speeres und das Herausbeißen unter Anrufung *Wunekau's* nur eine symbolische Handlung. Aber mit dieser Handlung ist gleich jene Wirkung verbunden, welche durch das Symbol und die Zeremonie angedeutet wird.

Vor der Jagd wird *Wunekau* von Zauberern angerufen, daß er alle Tiere hochziehe, so daß sie von den Jägern nicht gesehen werden. Nachher wird gebetet zu *Wunekau*, daß er die Tiere wieder herunterlasse. Der Vorgang ist mehr geistiger Natur. Nicht die Tiere als solche werden hochgezogen, sondern nur ihre Eigenschaften, ihre Seele und ihr Wesen. So kommt es, daß die Tiere nicht gesehen werden können.

Sollen sehr dicke Bäume gefällt werden, ruft der *Wunekau*-Mann den Sonnengott an, bringt ihm ein Opfer dar und nennt die Namen von Tieren, welche sich in Baumlöchern aufhalten oder die auch vielleicht selber Löcher beißen oder kratzen können. Der Geist oder die Eigenschaften solcher Tiere sollen unter dem Einflusse *Wunekau's* sich auch an dem Baume betätigen und diesen fällen helfen.

Roter Lehm, der auch *Pakúk* genannt wird, ist *Wunekau* besonders heilig, er wird zum Liebeszauber gebraucht. Weil dieser Lehm die rote Farbe hat, muß er auch von *Wunekau* stammen, der als Feuer auch rot gedacht wird. Darum auch die Sage, daß das Blut des Sohnes des *Pakúk* sich mit jenem Lehm vermischt und ihn gerötet hat.

Ähnlich ist es mit anderen Pflanzen, die *Wunekau* besonders heilig sind. Sie haben irgendeine Eigenschaft, die man *Wunekau* zuschreibt, sei es die rötliche Farbe, sei es die Schärfe des Saftes oder ähnliches. Darum sind auch die schönen, gelben Paradiesvögel und roten Kakadus *Wunekau*-Schmuck als Abbild des Lichtes und Feuers.

Wird *Wunekau* vom Oberpriester für den Singsing angerufen, muß dieser Mann (mit noch einigen anderen), so lange der Singsing dauert, wachen (und sich bestimmter Sachen enthalten). Denn wenn er wacht, bleiben auch die Leute beim Singsing wach und munter. Würde er aber schlafen, würde der Schlaf und die Müdigkeit auch über die Singenden kommen, so daß sie nicht aushalten bis zum anderen Morgen, bis Sonnenaufgang.

Ähnlich ist es beim obigen Fall, wo der *Wunekau*-Mann die symbolischen Handlungen an dem Toten vornimmt, ihm die Hinterseite, Brust und Leib bestreicht mit dem geheiligten Zweig der *tjeng*-Pflanze. Der Mann muß alsdann symbolisch den Toten nachahmen. Er darf sich nicht rühren, muß still liegen, darf nicht essen usw., als ob er der Tote sei. Eine sonderbare Erscheinung, die man auch sonst noch findet. Der *Wunekau*-Mann ist bei diesen Verrichtungen gleichsam der Vertreter *Wunekau's*. Durch symbolische Hand-

lungen an sich selber muß er die beabsichtigte Wirkung vormachen. Und die Wirkung hat einen kausalen Zusammenhang mit der Zeremonie.

Ähnlich ist es auch bei den *Tjapel*-Zauberern. Diese machen oft an sich selber symbolisch die Todesart vor, an welcher der Verzauberte sterben soll. Diese symbolische Handlung hat Einfluß auf die Wirklichkeit.

Wunekau, und besonders der ältere Bruder, ist der Gott des Lichtes, des Wachstums, der Schönheit und Kunst, darum auch Liebesgott und Helfer beim Singsing und allem Guten. Das hängt vielleicht zusammen mit der Sonne, weil die Licht und Feuer ist, alles gut und schön macht.

4. Der Symbolismus in den Beziehungen *Wunekau*'s zu Sonne und Mond.

Manche Anzeichen sprechen dafür, daß bei *Wunekau* in Wirklichkeit der große Bruder die Sonne, der kleine Bruder im Westen aber der Mond sein soll. Mit gemeinsamem Namen würden sie *Wunekau* genannt. Soviel ich erfahren habe, hat man sowohl für Sonne als auch für Mond in der Gegend von But das gemeinsame Wort: *aún*. Will man die Sonne bezeichnen, setzt man zu *aún* ein Wort, das soviel wie Tag bedeutet. Das Wort für Nacht zu *aún* gesetzt, bedeutet den Mond. Ich glaube auch gehört zu haben, daß man dort den Mond mit kleinem Bruder bezeichnet.

Mit dem Monde, besonders dem abnehmenden Monde nach Westen zu, hätte der kleine *Wunekau*-Bruder und das westliche *Parak*-System manche Berührungspunkte. Obschon mir diese Erklärung noch nicht begegnet ist, scheint es mir dann nicht unmöglich zu sein, daß neben der Schärfe des Bambus als Waffe des kleinen Bruders auch der Bogen selber Bedeutung für ihn hätte, besonders wenn der kleine Bruder des *Wunekau* den Mond bedeuten sollte. Denn der gespannte Bogen ist in gewisser Weise das Bild des Mondes, besonders des ersten oder letzten Viertels.

Auch die Art und Weise, wie der Priester morgens am Meere stehend bei aufgehender Sonne *Wunekau* anruft, ist eine symbolische Handlung. Durch diese sucht er sich den Einfluß *Wunekau*'s zu verschaffen. Er macht ihn erst durch Zeichen aufmerksam, nimmt dann von der *Mahai*-Rinde und einen *Manup*-Zweig und hält sie vor den Mund. Durch diese hindurch spricht er zu *Wunekau*. Das sind beides Gegenstände, die zu *Wunekau* in Beziehung stehen. Und darum hat durch sie der Priester auch gleich Zutritt zu ihm. Rinde und Zweig werden so auch geheiligt, und darum kann durch dieselben die Kraft des *Wunekau* auch anderen mitgeteilt werden.

Wie vom *Parak*-Kult kann man Ähnliches auch vom *Wunekau*-Kult sagen. Was die Oberpriester bei beiden angeht, sind sowohl beim *Parak* als auch beim *Wunekau*-Dienst die betreffenden Priester, wenn sie ihre Amtshandlungen verrichten, gleichsam vom *Parak* oder *Wunekau* ganz erfüllt, ja sie sind in etwa der *Parak* oder *Wunekau* selber. Darum werden die *Parak*-Priester und *Wunekau*-Männer so geehrt und gefürchtet. Sie sind gewissermaßen der Kanal, durch den die Wirksamkeit des *Parak* und *Wunekau* den Menschen zuteil wird. Insofern könnte man solche auch Sonnensöhne nennen. Sie haben am meisten Ähnlichkeit mit dem *Parak* und *Wunekau*. Sie sind gleichsam Symbole der höheren Gottheit. Darum kann der Einfluß, die Eigen-

schaften und die Kraft des *Parak* oder *Wunekau* sich auch ganz in diese lebenden Symbole ergießen.

Ein anderes Beispiel von „Symbolismus“ ist jenes von der Befestigung lockerer Zähne. *Wunekau* wird angerufen unter dem Bilde der *Make*-Schlange. Wie diese, zwischen den Baumwurzeln liegend, gleichsam den Baum selbst festhält, so soll diese ihre Tätigkeit auch auf die Zähne übergehen, die sie auch so festhalten soll.

Ferner werden die Korallenriffe, Seepolypen, Wurzeln des Kokosbaumes usw. angerufen, damit ihre Tätigkeit oder ihre innere Kraft und Eigenschaft auch auf die Zähne sich erstrecke. Der Zahnkranke muß auf die symbolischen Holzzähne beißen, wodurch er sich mit diesen gleichsam identisch erklärt. Dieselben werden darauf von ihm in den Kokosbaum geschlagen. Die Kraft des Baumes, die bewirkt, daß die Holzzähne in denselben hineinwachsen und fest im Baumstamme bleiben, soll auch auf die Zähne übergehen.

Was nun die symbolischen *Wunekau*-Tiere angeht, wie die Riesenschlange *Make*, der Adler, die beiden Vögel *Sir* und *Murkau* und ähnliche, so werden alle diese Tiere und Wesen eine Eigenschaft haben, die auch *Wunekau* selber zukommt. Sie sind besondere Ebenbilder von ihm. Darum geht seine Kraft besonders in dieselben über.

Was den *Parak* angeht, liegt auch die Vermutung nahe, daß in ihm besonders die Mondverehrung sich noch ausdrückt. In der Sage hat *Wunekau* den Mond eingesetzt. So sagen auch die Eingebornen, daß *Wunekau* den *Parak* überall eingerichtet hat. Ferner hat nach der Sage der *Parak* früher den Frauen gehört. Die Männer haben dieselben später vertrieben und sich in den Besitz desselben gesetzt. So wäre der jetzige *Parak* also eine Einrichtung, die früher den Frauen gehört hat. Und das sagt man ja auch vom Monde, der früher, als das Mutterrecht noch herrschte, die eigentliche Gottheit der Frauen und überhaupt die Hauptgottheit gewesen ist. Später haben die Männer die Mondverehrung im *Parak* beibehalten, so wie sie dieselbe aus dem Mutterrecht übernommen haben, und haben dieselbe verbunden mit der Sonnenverehrung, die dem Vaterrecht den eigentlichen Stempel aufdrückt. So ließe sich auch erklären, wie beim *Parak* *Wunekau* und *Parak* innig zusammenarbeiten.

In etwa würden auch die Heiligtümer im *Parak* darauf hinweisen. Die beiden Hauptmasken im *Parak*, welche den großen und kleinen Bruder darstellen, sind nur Gesichtsmasken, die inwendig hohl sind. Sie sind einer hölzernen Schüssel vergleichbar, die an der Außenseite das Gesicht hat. Somit haben die beiden Masken viel Ähnlichkeit mit dem Halbmond. Beide Masken gehören zusammen zu dem einen Vollmonde.

Darum vielleicht werden bei der *Tjapel*-Verbrennung oft zwei Masken gebracht, wie mir schon öfter gesagt wurde. Das Zauberbündel werde in eine untere Maske gelegt und nun würde die andere Maske als Deckel darüber gedeckt. Das wäre ein Bild des Vollmondes, in dem das *Tjapel*-Bündel eingeschlossen ist. So würden dann die beiden Masken etwa die beiden Mondbrüder darstellen.

Man spricht auch von einer *Parak*-Mutter, welche auch wohl Kasuarmutter genannt wird. Diese soll sich besonders im Ton einer dumpfen Bambus-

flöte oder auch des Schwingholzes kundgeben. Dieses Schwingholz (oder große, dumpfe Bambusflöte) wäre dann als *Paraek-tenieng* oder *hewir-tenieng* vielleicht der Vollmond und die beiden Masken der Brüder vielleicht die beiden Mondbrüder, der Hellmond und der Dunkelmond.

Jedenfalls ist die Erklärung des *Wunekau* und *Parak* ziemlich schwierig. Beide stehen sich sehr nahe und arbeiten Hand in Hand, und doch sind sie wieder voneinander verschieden. Aber wenn man auch den *Parak* mehr auffaßt als den Genius des betreffenden Dorfes, als ihr Totem oder die Seele des ganzen Stammes, könnte man sich auch noch gut denken, wie *Wunekau* oder der Mond mit demselben verbunden sind. Der *Wunekau* (oder auch Mondgott) erfüllt gleichsam das innerste Wesen des Dorfes und aller Mitglieder; er gibt Wachstum und vermehrt den Stamm; er macht die einzelnen tapfer und kriegstüchtig, hilft ihnen bei der Arbeit im Garten und auf der Jagd. So würden die beiden Oberpriester, die die beiden *Parak*-Hälften vertreten, auch die beiden *Wunekau*- oder Mondbrüder darstellen. In die beiden Oberpriester ergießt sich die Kraft und Wirksamkeit *Wunekau*'s und durch diese wieder in alle Glieder des Stammes. Darum genießen die Stammesoberhäupter und überhaupt die Ahnen eine fast göttliche Verehrung.

Es sei hier noch erwähnt, daß der ganze *Parak* in inniger Beziehung mit dem Leben steht; zunächst mit der Entstehung des Lebens, dann mit der Kräftigung (Wachstum, Stärke, Kriegstüchtigkeit) und Erhaltung des Lebens (darum muß der *Parak* helfen bei der Jagd, beim Essen [Sago, Erdfrüchte usw.], und das sind ja alles Mittel zur Erhaltung des Lebens). Ferner besteht die Beziehung zur Fortpflanzung des Lebens (Vorbereitung der Eheleute, Jugendweihen, *lalæo*, Liebeszauber usw.) und zum Nehmen des Lebens (Krankheit, Tod, Krieg, Ritualmord, *Tjapel*-Zauberei usw.).

In etwa hängt mit dieser Tatsache die Erfahrung zusammen, die ich von den Banaro-Dörfern oben am Töpferfluß (Nebenfluß des Sepik) gemacht habe. Wenn ich mich recht erinnere, ist es dort Sitte, daß ein junger Mann einen bestimmten Freund bekommt. Diese Freunde nennen sich gegenseitig *mundu* (?). Nach der Heirat verkehrt der Mann nicht mit seiner eigenen Frau, sondern mit der seines Freundes und umgekehrt. Der erste Verkehr aber soll nach der Heirat am Geisterhause (*Parak*) stattfinden. Die junge Frau muß nachts in den *Parak*, wo ein Oberpriester (oder ein anderer der Alten) mit ihr Beischlaf hat. Und zwar muß die betreffende Frau glauben, daß nicht ein Mensch, sondern der *Parak*-Geist selber mit ihr verkehrt. Diese ersten, im Geisterhause gezeugten Kinder werden darum auch „Geisterkinder“ genannt.

Auch aus dem Hinterlande von Ula (von den Stämmen bei Warát usw.) habe ich öfters gehört, daß beim Tode des *Parak*-Oberpriesters die Mädchen und jungen Frauen dessen Hände, Waden und Brust (Herz?) essen müssen, weil der Priester der *Parak* gleichsam selber sei. Die Kräfte und Eigenschaften des *Parak* sollen durch den Oberpriester in die Essenden übergehen (?).

5. Der sexuelle Symbolismus der *Parak*-Flöten.

Nach der oben angeführten Sage von der Entstehung des Meeres handelt es sich um ein großes Geheimnis, das nicht entdeckt werden darf. Die Ur-

großmutter kannte allein das Geheimnis. Aber der kleine Bruder war vorwitzig und suchte das Geheimnis zu lüften. Da kam auch schon die Strafe, indem das Blut im Gefäße anfang zu rauschen und zum Meere wurde.

In der Sage von Ali hatte *Wunekau* das Wasserloch gemacht. Niemand außer jener Großmutter hatte Zutritt zu dieser Quelle. Als der Enkel aber neugierig zum Wasserloch mitging, war *Wunekau* böse, ließ das Wasser anschwellen und eine Flut kommen, daß die Welt unterging. Es ist also ein Verbrechen, das große Geheimnis *Wunekau's* zu verraten oder neugierig zu entdecken.

Eine ähnliche Erscheinung finden wir im *Parak*-Wesen. Auch hier herrscht die große Furcht, daß die Frauen und Uneingeweihten etwa das *Parak*-Geheimnis erfahren könnten. Wird dieses Geheimnis mit oder ohne Schuld verraten, so ist *Wunekau* darüber erzürnt, läßt eine große Flut kommen und die ganze Welt untergehen. Das ist überall bei den Eingebornen die große Furcht. Darum auch die Scheu, den *Parak*, das große Geheimnis des *Wunekau*, zu verraten. Also in beiden Fällen handelt es sich um ein Geheimnis *Wunekau's*: in der Sage von der Entstehung des Meeres und beim *Parak*. Welches ist nun dieses Geheimnis *Wunekau's*? Man sagt wohl, daß die Bambusflöten beim *Parak* auf Sonnenverehrung hinweisen. Sie sollen das *membrum virile* symbolisch darstellen. Manche Erscheinungen sprechen auch dafür.

Denn bei den Eingebornen wird für die Enthüllung des *Parak*-Geheimnisses oft ein bildlicher Ausdruck gebraucht. *Jeng kahaël mol* („er hat sein *Mal* entblößt“, d. h. er zeigt sich vollständig nackt, zeigt die Genitalien). Bei besonderen Anlässen legen bestimmte Männer ihr *Mal* ab, zeigen sich ganz nackt. Das ist eine große Schande. Es ist eine symbolische Handlungsweise. Mit dem Zeigen der Genitalien wollen die Männer auch das Zeigen der *Parak*-Flöten andeuten, also Enthüllung des *Parak*-Geheimnisses. Das feierliche Anlegen des *Mal* (Schamgürtel) bei der Initiationsfeier hat einen tieferen Sinn. Das *Mal* ist Symbol für die Flöte, also das *Parak*-Geheimnis. So wie das *Mal* die Scham bedeckt, so soll auch das Geheimnis der Flöten bedeckt bleiben. Dieses Geheimnis verraten ist soviel als sein *Mal* ablegen und keine Scham mehr haben.

Die *Parak*-Flöte also scheint auch nur symbolisch zu sein für das *membrum virile*. Das große Geheimnis, das mit diesem verbunden ist, dürfen Frauen und Uneingeweihte nicht wissen, sonst ist *Wunekau* erzürnt. *Wunekau*, als der Schöpfer der ganzen Natur, hat die Entstehung des *Lebens*, die mit den Genitalien verbunden ist, in ein tiefes Geheimnis gehüllt, das nicht unnötig verraten werden darf. Darum die große Scham, die der Schöpfer der Natur allen Menschen, auch den Heiden, tief in ihre Natur hineingesenkt hat. Die Entstehung des Lebens, die Zeugung und was damit verbunden ist, ist das große Geheimnis des *Wunekau*. Die Genitalien spielen eine große Rolle für den Nachwuchs im Stamme, für die Erhaltung und Kräftigung desselben. Darum sind diese heilig und dürfen nicht entweiht werden. Zudem ist der Same ein Bild der Fruchtbarkeit, des Wachstums usw. Alles hängt im *Parak*-Leben mit den Genitalien zusammen. Erst die Entstehung des Lebens aus dem

Samen; dann bei der Initiation die Art der „Beschneidung“. Ferner die Übungen mit dem feinen Dorn, wodurch man bewirkt, daß die Genitalien bluten. Und alle diese Übungen und Zeremonien sind den Leuten notwendig. Erst für die Entstehung eines neuen Menschen; dann auch für sein Wachstum, seine Stärke und Kriegstüchtigkeit.

So scheint das ganze *Parak*-Geheimnis dahin hinauszulaufen, daß nach Auffassung der Eingebornen *Wunekau* alles, was mit der Entstehung des Lebens und dessen Entwicklung verbunden ist, mit einem großen Geheimnis umgeben hat. Auch der Heide fühlt, daß diese Organe heilig sind und bedeckt werden müssen; sie dürfen nicht gegen den Willen des Schöpfers gebraucht werden.

Der *Parak* und die Bambusflöten waren dann gewissermaßen ein Symbol für die Genitalien. Wer das *Parak*-Geheimnis verrät, zeigt an, daß er auch das große Geheimnis *Wunekau*'s bezüglich der Fortpflanzung nicht ernst nimmt. Und umgekehrt soll der *Parak* und die Wahrung seines Geheimnisses ein Schutzmittel sein, die Sitten gut zu bewahren, vor allem, wo es sich um die Glieder und Akte für die Fortpflanzung des Stammes handelt. So scheint es mir, daß man das *Parak*-Geheimnis in etwa erklären könnte. So versteht man auch, warum *Wunekau* die Verletzung dieses Geheimnisses rächt. Denn das *Mal*, welches der *Parak* gibt, die Bambusflöte und dergleichen, sind nur Symbole für höhere Geheimnisse, welche Gott mit dem Schutzmantel der Scham umgeben hat. Darum sagen auch die Männer: wenn den Frauen das *Parak*-Geheimnis verraten würde, müßten sie (die Männer) sich furchtbar schämen (ähnlich, als wenn sie sich in ihrer ganzen Nacktheit öffentlich zeigen müßten). Man sieht also, daß in den Naturmenschen noch viel Religion steckt und ein guter Kern von Sittlichkeit.

Angedeutet sei noch, daß das *Parak*-Geheimnis auch das große Geheimnis des Todes enthält. Darum besonders beim westlichen *Parak* das Element des Krieges, des Feindlichen: so in Ermordung jener, die das *Parak*-Geheimnis verraten haben, Hilfe des *Parak* im Kriege. Frühere *Parak*-Masken werden auch gebraucht zum *Tjapel*-Zaubermachen. Auch die *Parak*-Morde, andere Geheimmorde, *Tjapel*-Zauberei und dergleichen sind mit dem Mantel des *Parak*-Geheimnisses umgeben. Dies wird auch angedeutet durch die Bambusflöte, indem sie als Waffe den Tod bewirkt (auch auf der Jagd). So ist das große Geheimnis des Lebens, das der Schöpfer sich vorbehalten hat, im *Parak* besonders zum Ausdruck gekommen. Einerseits ist es die Entstehung neuen Lebens, dessen Wachstum, Stärkung und Entwicklung. Andererseits wieder das Sterben, auch ein Geheimnis des Schöpfers.

Es kommt einem fast vor, als wenn die Eingebornen ein Etwas, eine Stammesseele, eine geheimnisvolle Kraft annehmen, welche vom ersten Gründer eines Stammes oder auch vielleicht vom ersten Menschen selber ausgeht und sich durch die Fortpflanzung von Geschlecht zu Geschlecht weiter erhält und sich ausbreitet.

Es ist also besonders das Geheimnis der männlichen Fruchtbarkeit, Kraft und Stärke, die im *Parak*-Wesen zum Ausdruck kommt. Und das beste Symbol dieser Lebenskraft und Kriegstüchtigkeit ist wohl die Sonne oder auch der

Mond in den beiden Brüdern, dem östlichen Bruder, der ein Bild des Lebens, der Schönheit, Kraft und Fruchtbarkeit ist, und auch des kleinen, westlichen Bruders, der mehr ein Bild des Todes, der Kriegsstärke und Tapferkeit ist.

Nebenbei bemerkt, haben auch die Frauen ihren *Parak*, wenn auch nicht in der Weise, wie die Männer. Alles, was mit der Entstehung neuen Lebens, dessen Fortentwicklung usw. verbunden ist, ist auch bei der Frauenwelt ein großes Geheimnis. Darum auch bei der Geburt eines Kindes das Verbot für die Männer, selbst für den eigenen Mann, eine solche Frau nur zu sehen. Dieselbe ist um die Zeit der Geburt eines Kindes streng abgeschlossen. Ähnlich wie die Jünglinge im *Parak*, haben auch die Mädchen zur Zeit der Reife bestimmte Zeremonien durchzumachen. Das alles ist ein Geheimnis den Männern gegenüber. Eine weibliche Gottheit (*Marai-taming* oder auch *taming hus*) ist der *Parak* der Frauen. Auch dieser Frauen-*Parak* schlägt jene Männer, welche neugierig das Geheimnis der Natur zu lüften suchen.

Vielleicht ist in diesem Frauen-*Parak* (*Marai-taming*, *Taming hus* usw.) noch ein Überbleibsel von der Mondverehrung, so daß er etwa die Mondgottheit wäre, ähnlich wie beim Männer-*Parak* mehr der *Wunekau*, die Sonnengottheit. Denn wie die Leute sagen, kommt jene *Marai-taming* von Westen her und hilft der Frau bei der Entbindung. Nach einiger Zeit wird diese Gottheit, welche in der Asche des Geburtshauses besonders sich aufhalten soll, von den versammelten Frauen feierlich entlassen. Die Asche wird in die See geschüttet. So soll jene Gottheit der Frauen wieder nach Westen gehen.

Wenn Männer gegen das Geheimnis des Frauen-*Parak* sündigen, wird *Marai-taming* oder *taming hus* dieselben strafen. Solchen Männern wird der Leib dick anschwellen, daß sie sterben. Darum haben die Männer auch eine große Scheu vor dem „*Parak* der Frauen“. Man sieht also, wie das Sittengesetz auch bei diesen Naturvölkern vorhanden ist.

Man möge entschuldigen, daß ich hier im letzten Teile so weit vom eigentlichen Gegenstande abgekommen bin. Doch man fühlt das Bedürfnis, über soviel Geheimnisvolles, das besonders mit dem *Parak*-Wesen verbunden ist, sich Klarheit zu verschaffen, weil solche Sitten und Gebräuche der Eingebornen dem Missionar auf Schritt und Tritt begegnen. Und es ist doch sehr wichtig, daß man jene Gebräuche derselben richtig beurteilen kann. Gewiß finden sich noch viele gute Ansätze bei diesen Leuten, was Religion und Sittlichkeit angeht. Und wie leicht kann man da aus Unkenntnis und ungestümem Eifer das wenige Gute zerstören, was sich noch in den heidnischen Anschauungen, Sitten und Gebräuchen findet.

Ich lasse hier nun noch einige Beobachtungen und Bemerkungen folgen, die zwar nicht strenggenommen zum Thema *Wunekau* gehören, aber sich hier an den Begriff *Parak* passend anschließen und gewiß des Interesses nicht entbehren.

1. Der *Parak* ist ein großes Geheimnis der Männerwelt, von *Wunekau* selbst so eingerichtet. Frauen und Kinder dürfen bei Todesstrafe um keinen Preis um das Geheimnis wissen. Wird das Geheimnis auf irgendeine Weise den Frauen verraten oder bekannt, rächt sich *Wunekau*, die Welt muß untergehen. Jetzt müssen die Männer sich furchtbar schämen vor den Frauen, als ob sie in ihrer ganzen Blöße erscheinen müßten. Die *Scham* im *Parak*-Wesen spielt eine große Rolle. Immer wieder bitten uns die Männer, wir möchten doch ja nicht das *Parak*-Geheimnis den Frauen sagen, weil sie sich dann schrecklich

schämen müßten und nicht mehr vor den Frauen sehen lassen könnten. Das *Mal* (Lendenschurz aus Baumbast), das die Männer tragen und das den Knaben bei Gelegenheit der ersten Jugendweihe angelegt wird, ist gleichsam ein Symbol des *Parak*-Geheimnisses. Oder umgekehrt: Wenn die Männer in der Bildersprache reden: *eng kahæel mal*, „er hat sein *Mal* abgelegt, sich ganz nackt gezeigt“, so heißt das soviel wie: er hat den *Parak* (das Männergeheimnis) den Frauen verraten. Dadurch muß auch Wunekau sich schämen, da er den Männern das Geheimnis gegeben hat. Der *Parak* mit seinen Geheimnissen scheint gleichsam ein Symbol und zugleich eine Garantie, ein Schutz zu sein für die männliche Kraft und Fruchtbarkeit, für Wachstum, Tüchtigkeit und Stärke, Kriegstüchtigkeit und wahre Männlichkeit, der *Parak* ist notwendig (besonders bei der Jugendweihe), daß das männliche Glied sich entwickelt. Er soll vorbereiten für die Fruchtbarkeit der Ehe. Daher die „Beschneidung“, das Ziehen des feinen „Dornes“ usw.; daher auch das Lernen des „Liebeszaubers“ (*pas*) im *Laléo*.

2. Die Natur drängt auch unsere „Wilden“ dazu, sich zu bedecken. An der Küste wenigstens haben beide Geschlechter, sobald sie in die Jahre der Reife kommen, eine Bekleidung, mag sie auch noch so einfach sein. Auch der Wilde muß sich schämen, wenn er öffentlich in seiner Blöße erscheinen muß. Die Eingebornen fühlen instinktiv, daß es verkehrt wäre, dem ungezügelten Naturtriebe einfach nachzugeben. Darum bedecken sie sich, um den Trieb nicht unnötig zu reizen. Darum auch schämen sie sich, wenn sie unbedeckt sind, vor anderen. Nur im Verkehr mit dem anderen Ehteil darf der Schamgürtel abgelegt werden, sonst nicht. Ist das nicht ein Beweis, daß das Naturgesetz auch in unseren „Naturvölkern“ herrscht? Auch diese fühlen, daß der Geschlechtstrieb bei allen Gliedern des Stammes beherrscht und in die rechten Bahnen geleitet werden muß. Darum auch ist Ehebruch in der Öffentlichkeit, wenigstens beim westlichen *Parak*-System, ein Verbrechen, das früher mit dem Tode des Schuldigen bestraft wurde.

3. Der *Parak* ist das Männergeheimnis. Hier ist ein Schutzmittel, die Sitten des Stammes rein zu erhalten. Denn Regelung des Geschlechtstriebs ist notwendig, soll nicht der ganze Stamm zugrunde gehen. Im *Parak*-Leben wird die Jugend diesbezüglich unterrichtet. Hier werden die „Beschneidungen“ (Durchstechung) vorgenommen. Hier wird auch die Übung des „Dornziehens“ beigebracht, wobei überall Blut fließt und das mit Schmerzen verbunden ist. Es scheinen das fast Opfer zu sein, die notwendig sind für ein gutes Eheleben. Ähnlich auch die geschlechtliche Enthaltung in der Zeit der „Noviziate“. Dadurch sollen die jungen Männer zur Enthaltsamkeit und Stärke, Tüchtigkeit, Entbehrung erzogen werden. Es scheint fast, daß die Männerwelt den *Parak* mit seinen Einrichtungen und Gottheiten erfunden hat als Schutzmittel der Frauenwelt gegenüber, damit das Geheimnis der männlichen Kraft und Fruchtbarkeit von den Frauen respektiert wird. Sie greifen da sogar zur Lüge den Frauen gegenüber, nur um bei ihnen Eindruck zu machen und Ansehen zu haben. So erscheint der *Parak* als eine Art Notwehr, um die Sitten des Stammes rein zu erhalten.

4. Ähnlich wie die Männer haben ja auch die Frauen ihren *Parak* (*Marei-taming* oder *taming hus*). Da tun sich die Frauen zusammen, um gegen die Männerwelt Schutz zu haben. Religion, ja sogar Übertreibung und Lüge müssen mithelfen. Auch bei den Mädchen wird zur Zeit der Reife eine Art „Beschneidung“, d. h. gewisse Zeremonien vorgenommen. Auch müssen sie schon früh lernen, ähnlich wie die Männerwelt, ein kleines Bündel von feinen Dornen in die Vagina einzuführen und wieder herauszuziehen, daß sie blutet. Und das müssen sie weiter tun, das ganze Leben hindurch. Und das ähnlich wie bei den Männern aus der verkehrten Anschauung heraus, als wenn verkehrtes Blut (schlechte Säfte usw.) im Körper sind, die den Menschen träge machen bei der Arbeit, auf der Jagd usw., die bewirken, daß er nicht wächst und stark wird. Die schlechten Körpersäfte sollen durch die genannte Operation entfernt werden. Es wird das oft gemacht.

5. Eine eigentümliche Erscheinung ist es allerdings, daß manche Gegenden in Neuguinea keinerlei Kleidung kennen. So z. B. haben im Hinterlande von Jakamul, Ulaul und Sulin weder Männer noch Frauen irgendwelche Kleidung. Beide Geschlechter nehmen sich ganz einfach und natürlich, als ob sie in dieser Hinsicht keine Scham kennen.

6. Bezüglich des *Parak* der Männer bekommt man manchmal wohl den Eindruck, als wenn unter seinem Schutze und Deckmantel die Männer sich vieles den Frauen gegenüber erlauben können. In einigen Gegenden soll es Sitte sein, daß bei bestimmten *Parak*-Festlichkeiten die Mädchen und Frauen im Namen des *Parak* sich einfinden müssen, wo dann freier Geschlechtsverkehr sein soll. Auch sonst habe ich wohl schon gehört, daß Frauen im Namen des *Parak* sich hingeben müssen (z. B. in den Poanarodörfern usw.). Allerdings scheinen diese Unsitten mit dem westlichen *Parak*-System weniger verbunden zu sein als mit dem östlichen.

7. Schwer zu verstehen ist es auch, daß besonders im großen Noviziat des *Laléo* die Jugend zur Unsittlichkeit direkt aufgemuntert wird, wie junge Leute uns versicherten, die selber den *Laléo* mitmachen mußten. Sie sollten auch bezüglich des außerehelichen Verkehrs keine Scham kennen. Nur wird ihnen immer eingeschärft, sie sollen sich nicht erwischen lassen. Das ist also die Kunst, die Verbrechen so anzustellen, sich so zu verstellen usw., daß nichts herauskommt.

8. Daß der *Parak* mit Krieg, Krankheit und Tod zusammenhängt, geht auch aus dem Umstande hervor, daß meist Masken, die bisher im *Parak* gestanden haben, als großer oder kleiner Bruder, heimlich aus demselben herausgeholt, dem Oberzauberer gebracht und nun zu Zaubereizwecken benutzt werden. Dieselbe Maske, die im *Parak* sich bewährt hat im Kriege, im Schießen von Schweinen usw., soll nun ihre Tätigkeit auch auf Menschen ausdehnen, die sie durch Zauberei krank macht und tötet. Jene Zaubermaske wird *liep* (Feuer) genannt. Und die Zauberer selbst heißen *jeni liep* „Feuermänner“.

Was nun die Gegenstände für Zauberei angeht (Abfälle vom menschlichen Körper), so unterscheidet man solche erster und zweiter (oder auch dritter) Ordnung; zu denen erster Klasse (die fast immer wirksam sind) gehört vor allem das semen humanum. Darum sucht man solches zu bekommen, um jemand durch Zauberei zu töten. In jenem semen ist ja am meisten die Lebenskraft und die Seele des Menschen vorhanden.

9. Ob nicht im *Parak* eine Erdgottheit verehrt wird, im Gegensatz zu *Wunekau*, dem Himmelsgott? Denn man sagt wohl, daß der *Parak* in der Erde wohnt, und, wenn gerufen, in seinen *Parak*-Tempel kommt. Aber wie stimmt es damit überein, daß die *Parak*-Brüder männlich sind? Oder sollte der *Parak* ursprünglich weiblich gewesen sein, wofür einige Anzeichen sprechen?

Schluß.

Die Abhandlung über *Wunekau* möge hiemit ein vorläufiges Ende finden. Nicht, als wenn das Thema über den *Wunekau* schon ganz erschöpft wäre. Nein, nur ein wenig ist uns darüber bekannt; vieles muß noch weiter erforscht werden. Vielleicht kann das oben angeführte Material über den Gegenstand dem einen oder anderen Missionar von Nutzen sein, um die *Wunekau*-Verehrung und ähnliche Fragen noch gründlicher zu studieren und zu erforschen.

Es war anfangs mein Vorsatz gewesen, in obigen Ausführungen ganz objektiv zu bleiben und meine eigene Ansicht zurücktreten zu lassen. Ich bin aber diesem Vorsatze etwas untreu geworden, indem ich öfter den Versuch gemacht habe, die *Wunekau*-Verehrung, den *Parak* und ähnliche Einrichtungen und religiösen Gebräuche der Eingebornen zu erklären.

Man möge diese Erklärungen eben als Erklärungsversuche hinnehmen. Wer selber als Missionar lange in der Praxis gewesen ist, weiß aus Erfahrung, wie dem Missionar daran gelegen ist, die Sitten und Gebräuche und besonders religiösen Anschauungen der Eingebornen besser kennenzulernen. Nur dann, wenn er alles das von den Grundanschauungen der Leute aus durchblickt, kann

er sich ein richtiges Urteil bilden über manche Erscheinungen im Leben der Naturvölker, die uns im Anfange ganz fremd vorkommen.

Mögen unsere Eingebornen die Sonne, den Mond oder sonst ein geschöpfliches Wesen als Gott verehren, immer steht doch der Gottesgedanke im Hintergrunde. Es ist da ähnlich so wie bei *Wunekau*, der unter dem Bilde der *Maké*-Schlange oder anderer Tiere angerufen wird. Wie die Jakamul-Katechisten sagten, rufen sie die Schlange, aber sie meinen *Wunekau* damit. So kann man wohl auch von der Sonne selber (*Wunekau*) oder anderen Göttern dieser Heiden sagen: Sie rufen *Wunekau*, *Parak* usw. an, meinen aber Gott damit. Nach ihren Grundanschauungen (Symbolismus) gehen die Eigenschaften und Kräfte des Urbildes auch auf dessen Abbild und Symbol über. Gott selber können sie nicht sehen.

Dafür suchen sie Gegenstände, welche die Eigenschaften und Kräfte des Schöpfers am besten widerspiegeln. Da bieten ihnen besonders Sonne und Mond die schönsten Abbilder und Symbole des Urwesens selber. So kommt es, daß sie die Eigenschaften und Wirkungen Gottes mehr in diese sichtbaren Abbilder und Symbole verlegen. Dieselben werden gleichsam als Gott angesehen und verehrt. Aber nach ihren Grundanschauungen sind alle diese Götter nicht das Urwesen selber. Sondern in ihnen offenbart es sich in besonderer Weise.

Wie oben schon gesagt, haben unsere Neuguineer in ihrer ganzen Weltanschauung etwas vom Pantheismus. Die Eigenschaften und Kräfte des Urwesens sind gleichsam in allen Dingen der Natur, besonders in jenen, die mehr Ähnlichkeit haben mit dem höchsten Wesen. Alle Dinge sind bei ihnen innerlich verbunden, gleichsam geistig blutsverwandt.



La vie Chinoise en Mongolie.

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite à l'article publié antérieurement sous le titre: «La vie des Pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat».)

(Suite.)

X^e Les Animaux de la Ferme.

Nous avons fini d'exposer l'installation de la maison et tout l'équipement de ses habitants. Nous pouvons passer à la ferme et y poursuivre la vie de nos paysans.

On sait qu'en ces pays neufs presque tous les habitants se livrent à l'agriculture. A part la grande ville de Koei-hoa-tch'eng et quelques petites villes de province, très rares encore, il n'y a même guère d'agglomération de quelque importance et les boutiques et les auberges y passent encore presque inaperçues: ce sont bien plutôt des factoreries pour les paysans des alentours et des relais pour leurs voyages. En réalité les agriculteurs constituent l'unique classe de la population du Sud de la Mongolie.

Et dès l'abord nous rencontrons encore une question qui doit les préoccuper pour commencer leur travail: il faut les animaux de la ferme. Nous avons exposé autrefois lesquels, et leur usage; en tout cela il n'y a guère de changements, à part ce qui concerne les prix et les conditions de leur entretien. Passons donc en revue les différents animaux qui y sont élevés: ce sera déjà une première vue sur une partie de l'exploitation, car beaucoup sont élevés en vue des profits à retirer de leur vente. Quoique généralement l'élevage ne soit qu'une industrie bien accessoire dans la vie de nos fermes mongoles; il y aurait peut-être plus à en tirer, mais cela demanderait une révolution radicale dans les mœurs.

Par contre, on sait que pour les véritables Mongols, répandus dans les steppes du Nord, l'élevage constitue la seule occupation et la principale source de leurs revenus: mais nous n'avons pas à les étudier ici. Les deux peuples, juxtaposés et non confondus, les deux pays bien séparés, sont en plein contraste. — Restons chez les colons chinois.

En ce qui concerne les prix des animaux il y a une remarque préalable à faire, pour expliquer leur extrême variabilité d'une année à l'autre: c'est que dans ces dernières années les temps n'étaient plus normaux et les prix ne représentaient pas non plus une marche régulière, ou ascendante, ou descendante. Autrefois tous les animaux devenaient de plus en plus chers: il en fallait toujours davantage pour les travaux, il en coûtait davantage pour les nourrir et le commerce d'exportation augmentait en même temps. La dépréciation de la monnaie intervenait également.

Mais bientôt la cherté des fourrages, la famine dans tout le pays, la peste et la mortalité parmi les animaux affaiblis, et les guerres et les brigandages, tout vint modifier la situation. En 1924, lorsque le foin était à 60 sapèques la livre, il devenait pour bien des petits agriculteurs impossible de nourrir leurs bêtes: ils vendaient à tout prix. Bien plus, vers ces mêmes temps, les épizooties décimaient les troupeaux et de tous côtés on se hâtait de s'en défaire avant que de les voir mourir. On citait des fermiers qui en voyaient mourir 4 ou 5, souvent la moitié de leur cheptel; et encore on entendait dire, comme à Ta-ke-ta, qu'il était plus profitable de les voir mourir que de devoir les nourrir tout un hiver. Avec tout cela les animaux devenaient sans valeur: on n'en prenant plus.

Mais toujours, au printemps, pour peu que le travail des champs put reprendre et que les prairies verdoyaient, les espérances revenaient aussi et la demande se faisait sentir: alors les prix haussaient d'autant plus que les mois précédents avaient été plus durs à passer.

Cependant ces périodes de faveur ne durèrent guère. S'abattirent alors sur la pauvre Mongolie, comme des bandes de sauterelles, les soldats et les brigands, pillant et rançonnant, enlevant les animaux, épuisant toutes les ressources des pauvres habitants. A chaque fois que ces invasions se présentaient, ou même tout simplement quand elles menacèrent, les animaux étaient offerts à vendre partout et voulus nulle part. Or on sait, par l'histoire dont nous avons déjà donné les grands traits, combien de fois ces périodes se représentèrent. Alors on croirait tout fini, lorsque de nouveau, après chaque tourmente, dès que l'horizon s'éclaircissait, le travail reprenait encore, et les prix haussèrent de plus belle. Les Chinois ont une si grande patience, et l'espoir si bien ancré au cœur, qu'ils reprennent toujours courage à la vie.

Cependant ces alternatives toujours aggravées, et toujours plus décevantes, ne pouvaient continuer. Aussi, au printemps de 1927, quand on aurait dû se préparer au travail d'une nouvelle année, la situation était devenue désespérée: les animaux avaient grande valeur en théorie, mais comme on manquait d'argent partout, personne ne put plus ni acheter ni vendre. Du reste, les semences manquaient tout autant que les animaux ou l'argent. Toutes ces causes expliquent la stagnation des affaires, la dépression générale et l'incertitude dans les prix des animaux.

Nous donnerons encore un aperçu général sur la valeur des différentes espèces dans un des derniers chapîtres, en exposant la situation du marché de Kalgan, en 1928.

Parlons d'abord des prix des années précédentes, tels que nous les connaissons dans les régions au Nord de Kalgan.

Jusque dans les premières années de notre siècle on pouvait acheter un bon cheval pour 25 taëls, soit environ 100 francs. Mais déjà la tendance était à la hausse. Déjà vers 1910 il fallait donner 40 à 50 taëls pour un cheval de selle. Puis, pendant une dizaine d'années, les prix se maintinrent.

En 1921 les chevaux ordinaires coûtaient 20 à 30 dollars; un cheval de sel 50 à 70 dollars: ces derniers prix s'entendaient surtout pour les bons ambleurs, si appréciés en ces pays. Mais un bon cheval de trait atteignait

encore de plus hauts prix et allait de 70 à 100 dollars, surtout pour un *yuan-ma* (cheval de brancard). Au taux où en est alors le dollar (plus de 16 francs en argent européen) ces prix montrent assurément une hausse très grande, mais pour les Chinois c'est à peine le double des temps d'avant-guerre.

En 1923 les chevaux ordinaires sont déjà à 60 ou 80 dollars. En 1925 on dit à Eul-tao-ho que pour un cheval de selle il faut donner au moins 100 dollars, et s'il est d'un amble excellent, 120 dollars.

Et puis ce sont les temps de troubles, si bien qu'en mai 1925, à Ta-ke-ta, on le déclare tout simplement impossible de s'informer sur les prix: on ne fait plus de vente ni d'achat, ou bien les prix sont absolument conventionnels. C'est aussi que l'entretien d'un cheval devient vraiment plus onéreux que le bénéfice qu'on peut en tirer; on finit par compter qu'il coûte par an plus que le prix de son achat, jusqu'à 100 et 150 dollars, selon la région; au K'eu-li (Sud de la Muraille) on dit 150 en tous les cas. Et on le comprend si on juge d'après les prix des fourrages: les pois coûtent 30 dollars les 1000 livres et même si on ne donne à son cheval que deux ou trois *cheng* (tasses) par jour, cela dépasse les ressources; le foin va jusque 60 sapèques la livre, tandis qu'autrefois nous avons connu son prix à 2 sapèques; aussi on le remplace souvent par de la paille coupée, hâchée, de millet surtout; mais il faut en avoir. Et nous avons déjà expliqué plus haut, au chapitre de l'extension des cultures, comment les zones de pâturages libres se restreignent toujours et partout; le fenaïson en devient également difficile. Il faudrait songer à introduire l'usage des prairies artificielles, de meilleur rapport: ce sera un problème de l'avenir.

Les mulets coûtent généralement un peu plus cher que les chevaux: 100 dollars était un prix ordinaire; mais ils sont moins usités que les chevaux.

Les vaches ont aussi augmenté en prix. Autrefois nous pouvions en acheter souvent pour 15 à 20 ligatures. En 1921 on les comptait à une moyenne de 15 dollars. En 1922 c'était 20 à 25 dollars et un bœuf allait de 30 à 40 et jusque 50 dollars, selon l'âge. Au milieu de septembre 1923 on note: pour les plus belles vaches, 40 à 50 dollars; pour les bons bœufs, 50 à 60.

Puis c'est aussi la débâcle. En fin de septembre 1924 les bêtes en général sont sans valeur: on s'en défait à tout prix. La ruine s'annonçait.

Et cependant disons le ici, pour présager un meilleur avenir: c'est par l'élevage des bestiaux qu'un jour on créera dans les steppes de la Mongolie du Nord des richesses encore à peine entrevues. Déjà peu avant les mauvais temps on en a vu pratiquer un premier essai, comme une indication. En effet, au Nord de Cheu-dzou-ze-leang, au pays de Halahan, des Suisses s'étaient installés (1924—1925) pour commencer une laiterie; ils louaient des vaches mongoles, pour l'été seulement, les nourrissaient bien et obtenaient assez de lait pour faire beurre et fromages, expédiés jusqu'à la côte chinoise. D'autres Européens allaient pousser plus au Nord encore lorsque les incertitudes des temps vinrent tout gâter.

Ajoutons ici une simple histoire pour montrer ce qu'il en coûtait parfois de vouloir garder ses bêtes. En octobre 1926 un pauvre paysan de Ho-t'ou-wa possédait un bœuf de la valeur de 30 dollars, qu'il voulait absolu-

ment sauver. Il dut y mettre le prix, comme on va le voir, car en 10 jours de temps il dut dépenser 50 dollars pour l'arracher successivement à plusieurs bandes de brigands. Une première fois on lui demanda 15 dollars pour le lui laisser; une seconde fois, encore 15; puis notre homme alla cacher sa bête dans une vallée étroite, où elle fut découverte, ce fut encore 10 dollars; alors il se décida à l'emmener à 50 *li* plus loin et en route dut encore deux fois payer la rançon de 5 dollars.

Le prix des porcs a certainement décuplé depuis nos premières observations (d'autrefois). Ainsi en 1921 on payait 14, ou 15 et jusque 20 dollars pour un porc adulte de 100 livres; un porcelet se payait déjà un dollar. En septembre 1923 il fallait déjà donner 20 dollars pour un porc de 70 à 80 livres. Après une épizootie les prix peuvent s'élever brusquement pour un certain temps. Probablement que l'exportation vers Kalgan et par chemin de fer a aussi beaucoup contribué au renchérissement; il y aurait là une source de richesses qu'on pourrait mieux exploiter en Mongolie.

Les moutons sont élevés plus rarement, sinon dans certaines grandes fermes qui ont encore beaucoup de terres en trop. En 1921 on payait 6 à 7 dollars pour un mouton adulte, soit d'environ 40 livres. Si on les vend plus jeunes, on peut encore obtenir 4 à 5 dollars et pour les agneaux on donne 1 dollar. En moyenne on peut toujours estimer le prix au moins à 1 *mao* par livre de poids (sur pied). Mais dans les mauvaises années le troupeau peut parfois coûter de peine et d'argent plus à l'élever qu'il n'en vaut.

Enfin disons que les poules coûtaient en septembre 1923 de 350 à 500 sapèques.

Tous les chiffres qui précèdent ont certainement une valeur documentaire pour ceux qui veulent étudier les marchés chinois dans le passé; quoique les prix aient certainement varié encore beaucoup selon les mois et les régions, ils restent comme des jalons à travers ces années passées. Mais ensuite, aux plus récentes années, il n'y eut plus moyen de fixer les cours. Nous pouvons clore ces investigations par un dernier renseignement, un aperçu des prix les plus récents, avant la disparition, pour ainsi dire, de tous les animaux du pays; c'est l'énumération suivante, qui rend l'impression générale des prix à la fin de 1926. Chevaux ordinaires, 60 dollars environ; grands bœufs, 40 dollars environ; vaches, 30 dollars environ; porcs adultes, 15 dollars environ; moutons, 4 dollars environ.

Tout ce qui précède se rapporte aux conditions de la Mongolie située au Nord de Kalgan. Plus à l'Ouest, autour de la ville de Koei-hoa-tch'eng, les prix semblent encore plus élevés. Pour ne pas compliquer les notions, nous allons le prouver seulement par l'examen de la situation durant ces dernières années; cela suffira pour donner une idée du marché final, car au-delà... c'est le vide et le chaos. Notre enquête date donc du T'oumed, et de l'année 1926.

Pour les chevaux, là comme à l'est, on payait autrefois 20 à 25 taëls, il y a de cela 20 à 25 ans. Puis compté en dollars ce fut encore le même prix. Maintenant pour un cheval de selle on doit payer 125 à 150 dollars, et parfois plus encore. On cite aussi les cas où pour un bon cheval ambleur on offrait

250 dollars. Et ce ne sont pas là seulement les prix pour les chevaux achetés en ville, car la foire aux chevaux se tient au Nord des remparts et c'est là que se fixent les prix qui influencent toute la plaine. Pour les chevaux de trait on doit payer également de 60 à 80 dollars. Mais depuis les troubles de ces dernières années on a fini par ne plus en trouver: plus personne n'ose amener ces bêtes dans le voisinage de la ville, par crainte de les voir confisquées. Les soldats poursuivent même leurs razzias jusque dans les moindres villages. Au printemps de 1927 un des riches fermiers des environs de Eul-tao-ho nous écrivait: «quoiqu'on nous ait enlevé, au cours de deux visites, huit de nos chevaux, nous en avons pu garder un petit nombre pour le travail des champs; nous les avons cachés dans les montagnes du Nord et dans le désert du Sud.»

Les mulets de selle vont jusqu'à 200 dollars et les mulets de char et bêtes à tout faire se payent encore 150 dollars.

Les vaches et les bœufs, qui autrefois se payaient 10 à 15 dollars et au maximum 17, vont maintenant jusqu'à 40 ou 50 dollars.

Les porcs vont jusqu'à 30 dollars; ils sont achetés plus souvent *de visu* qu'au poids pesé. Les petits porcelets, qu'on achète pour l'élevage, coûtent 3 à 4 dollars, quand autrefois on ne les payait qu'une demi-ligature. Ce fait est surtout significatif pour l'importance qu'on en attend à l'avenir.

Pour les moutons on paie 5 à 6 dollars, quand autrefois on en avait un assez bon pour 1— ou 1.50.

Quant aux poules, pour un dollar on n'en a que trois ou quatre; autrefois elles ne coûtaient que 100 sapèques.

Tout élevés qu'ils soient, dans l'économie de la vie chinoise, tous ces prix nous paraissent encore bas, à nous-autres gaspilleurs d'après-guerre. Disons même que déjà ils nous paraissaient étonnants aux temps qui précédèrent. Néanmoins, si l'on s'informe au sujet de la valeur de nos cheptels dans les siècles passés, on verra que pendant bien longtemps nos aïeux ont connu des conditions semblables, et malgré cela on n'a pas trop médité de la civilisation de ces temps. Pareille enquête est donc bien instructive.

Au treizième siècle les bœufs et les vaches valaient en moyenne 37 francs, les porcs 9 francs, les moutons 3.60; tout cela faisait à peu près le dixième de nos prix d'avant-guerre. Au quatorzième siècle le prix du bétail resta inchangé, les porcs augmentèrent beaucoup en prix, jusqu'à 14 francs, les autres animaux augmentèrent légèrement. Au milieu du quinzième siècle, nouvelle baisse: les bœufs à 22 francs, les porcs à 5 francs, les moutons à 1.50. Et comme le prix de la farine s'abaissait en même temps, la vie allait atteindre son plus bas prix. Bientôt on vendait une vache pour 160 litres de froment, ce qui faisait alors 6 francs seulement; un mouton s'obtenait pour 20 litres de froment, soit 75 centimes d'alors. Et notre auteur (G. d'Avenel) de faire remarquer que ce dernier prix était encore plus bas que les prix d'un mouton à Athènes, 600 ans avant J.-C., lorsqu'on devait le payer 1 drachme, soit 93 centimes. Opposons encore ces prix aux nôtres, d'avant-guerre, lorsqu'une vache ou un bœuf coûtaient en moyenne 380 francs, ce qui ferait 1900 litres de froment, et qu'un mouton se payait 30 francs, ou 150 litres de froment.

Mais à la fin du quinzième siècle le renchérissement reprenait et en l'espace d'un siècle les prix montaient au double pour les bœufs, au triple pour les porcs, au quadruple pour les moutons: effets des guerres continuelles. Et encore il est à noter que les bestiaux du Moyen-Age, élevés en liberté sur les terres banales, n'avaient rien des bêtes grasses de nos temps modernes; en hiver c'est à peine s'ils pouvaient se tenir en vie. On citait comme un phénomène un bœuf offert à Charles-Quint par la ville de Malines et qui pesait un millier de kilogrammes. Au milieu du quinzième siècle les porcs pesaient en moyenne 18 kilos; de nos jours ils s'approchent de 100. Et les moutons de ces temps ne pesaient que 9 kilos; de nos jours la moyenne est du double.

Enfin le prix moyen des bœufs passa à 80 francs sous Louis XIV, pour monter à 140 francs au moment de la Révolution Française: mais déjà alors l'engraissement avait donné plus de poids aux animaux. Les bœufs gras atteignaient le prix de 300 francs. En Angleterre les bœufs sur pied coûtaient deux fois plus encore qu'en France.

L'étude méritera d'être poursuivie encore, tant en Chine qu'en Europe. Et en Chine il y aura beaucoup à faire pour l'amélioration de la race.

XI^o Les Salaires.

C'est bien ici la question primordiale, qui prime toute la vie économique. C'est aussi celle où, en Mongolie comme un peu partout en Chine, il est survenu les plus grands changements, quant au taux des salaires; car pour ce qui est du mode d'emploi des ouvriers, il n'y a guère de modifications à noter.

Précédemment nous avons longuement étudié les différentes catégories d'ouvriers agricoles et des serviteurs dans les maisons et dans les résidences de missionnaires; nous avons suivi aussi le cours des salaires aux différentes saisons et dans la suite des années que nous restions à la tête de quelques importantes exploitations en Mongolie (1905—1910). Tout cela peut nous servir maintenant de point de départ et de terme de comparaison avec d'autres temps et d'autres lieux.

Et de fait, ces temps écoulés dans le calme de la vie chinoise sous le sceptre séculaire des Empereurs, formaient bien une époque particulièrement fixe et que nous avons suffisamment expliquée pour la Mongolie. Cependant nous serons heureux d'y adjoindre cette fois-ci quelques notes au sujet des salaires anciens, également aux temps de l'Empire, mais dans toutes les autres provinces de la Chine; l'enquête de 1888 nous servira à cet effet, malgré quelques années de distance: ce seront toujours là d'excellents éléments comparatifs du passé chinois. Et ce sera alors avec plus d'intérêt qu'on lira les observations sur les conditions présentes en Mongolie.

Nous devons naturellement laisser aux missionnaires et autres résidents de Chine le soin de reprendre l'étude de l'état actuel de leurs différents lieux de séjour. Mais, après avoir opposé la Mongolie actuelle à la Mongolie et la Chine du passé, nous nous accorderons encore le plaisir de confronter les chiffres actuels avec ceux de différentes classes analogues, d'ouvriers et de

serviteurs, dans nos régions européennes au Moyen-Age: ces comparaisons pourront plaire aussi à nos lecteurs d'Europe, parce qu'elles accentuent en étendue et en profondeur toutes les études sur l'économie chinoise. De cette façon les points de comparaison seront plus nombreux. Mais nous voulons laisser encore à nos économistes d'Europe le soin d'y opposer enfin la situation toujours changeante de nos contrées actuelles.

A. Les Salaires d'autrefois à travers la Chine.

Nous exposons donc ici les salaires agricoles dans les différentes provinces chinoises aux temps de l'Empire (1888). Il est à noter qu'en 1888 le taël valait 5'93 francs, d'après les Douanes maritimes chinoises; le dollar, fixé à 0'72 de taël, était alors à peu près l'équivalent d'une ligature (de 1000 sapèques).

En Mandchourie on payait 15 à 20 dollars par an; mais souvent on louait des aides pour le printemps ou l'automne seulement.

Au Tcheu-li (à Lai-tcheou) le salaire annuel était de 6 taëls pour les ouvriers nourris et de 13 taëls s'ils n'étaient pas nourris. Les journaliers recevaient: nourris 3 *fenn* de dollar; non nourris, 6 *fenn*. Et au temps de la moisson les salaires montaient à un ts'ien par jour, en plus de la nourriture.

Pour le Chan-toung nous avons les prix de deux endroits. A Wou-tch'eng: par an, non-nourris, les ouvriers recevaient 7 taëls; par jour, nourris, c'était ordinairement 5 *fenn*, et au temps de la moisson, le double. — A I-tcheou on payait 20.000 sapèques par an, soit environ 10 dollars (les sapèques y étaient exceptionnellement mauvaises); par mois, 2000 à 3000 sapèques; par jour 200 à 300 sapèques; et tous ces cas supposent l'ouvrier nourri à la ferme.

Au Chan-si, autour de P'ing-iang-fou, les *tch'ang-koung* (à l'année) reçoivent 20.000 à 30.000 sapèques par an. Pendant la moisson beaucoup d'ouvriers viennent d'ailleurs, pour s'engager durant la cueillette de l'opium ou pour le *ka-ti* (couper le blé).

Au Koei-tcheou la plupart des propriétaires cultivent eux-mêmes. Si on loue des hommes, le salaire à Ho-k'eu est de 1000 à 1200 sapèques par mois, plus... un «complet» par an (chapeau, paire de souliers et de bas, et deux ou trois robes) et en outre la nourriture. C'est donc: logés, nourris et habillés.

Au Kan-sou autour de Ning-hia, on les prend par an ou au mois, et le salaire est de 1600 à 1800 ou 2000 sapèques au mois, plus la nourriture. On prend en outre des journaliers au temps de la moisson, nourris aussi, et à 170—180 sapèques par jour.

Au Kiang-sou il y a deux régions très différentes à ce point de vue. Au Nord du Fleuve Bleu il y a manque de bras et les ouvriers nourris reçoivent 17 ligatures par mois. Au Sud du fleuve on donne seulement 2 ligatures avec la nourriture et même quelques fois on y trouve des ouvriers rien que pour la nourriture.

Au Hou-pei (K'oang-ts'i-hsien) un salaire de 8000 à 10.000 sapèques par an, plus la nourriture, est considéré comme très suffisant; pour certains ouvrages on ne paie que 6000 sapèques. A certaines époques (juin) 60 sapèques par jour, avec trois repas, sont usuels.

Au Tcheu-kiang, aux environs de Hang-tcheou, on emploie assez peu d'ouvriers. Un bon ouvrier peut y gagner 20 dollars par an, avec la nourriture; dans les districts montagneux, seulement 15 dollars. A Hang-tcheou même les ouvriers sont un peu plus employés et reçoivent 120 à 160 sapèques par jour, ou 2400 à 3000 par mois (les enfants 1000), toujours nourris. Beaucoup de fermiers se prêtent aide mutuelle, pour éviter les frais de salaires; d'autres se livrent encore à d'autres travaux, en dehors de leurs cultures.

Au Fou-kien, dans les environs de la capitale Fou-tcheou, on a besoin de salariés pendant cinq mois environ de l'année et les salaires varient selon la saison. Nous distinguons donc les prix suivants, toujours avec la nourriture en sus: au temps des labours et des plantations du riz, 200 sapèques par jour; au tch'ou-ti (sarclage), 80 sapèques, mais on peut employer toute espèce de personnes; pour la moisson, 160 sapèques; pour préparer la seconde moisson, 80 sapèques; enfin à la seconde moisson, 120.

Au K'oang-toung, environs de Swatow, les salaires usuels sont de 8 à 10 cents par jour, avec un repas à midi. Aux époques de plantation et de moisson ils montent au double, avec cinq repas, ou au triple sans la nourriture. Loués à l'année, les ouvriers reçoivent 8 à 14 dollars, nourris, logés, habillés, rasés, etc. mais on les prend rarement à si long terme. Si on a de la terre en excès on préfère la donner en fermage.

Au Yun-nan, près de Ta-li-fou, les salaires journaliers, au temps de la transplantation du riz, sont de 100 sapèques et trois repas, pour les hommes, et seulement de 70 sapèques et trois repas pour les femmes. En dehors de ces temps les hommes gagnent 60 sapèques avec trois repas, les femmes 50 sapèques et un repas seulement.

B. Les Salaires actuels en Mongolie.

Nous avons autrefois distingué les salaires des divers serviteurs un peu élevés, un peu spécialisés, et ceux des simples ouvriers agricoles; puis ceux des ouvriers loués à l'année et enfin ceux qui se payent pour un terme moins long. Nous suivrons encore la même subdivision.

Notons d'abord qu'il nous est assez difficile de donner toujours en ce chapitre des chiffres nombreux et des exemples concrets, lorsqu'on ne reçoit plus régulièrement les renseignements de tous temps et de tous lieux. Nos observations ne serviront donc qu'à donner l'impression des valeurs de la main-d'œuvre; mais nous devons aussi spécifier les endroits où les prix sont les plus marqués, les mieux connus.

Nous commençons par examiner d'abord la situation dans le district au Nord de Kalgan, et nous les ferons suivre d'un aperçu général sur les salaires au pays de Koei-hoa-tch'eng.

I. Salaires des serviteurs, gens de maison, etc.

Ce sont ces personnes qu'on appelle généralement du nom assez pompeux de *hien-cheng*, des «messieurs».

¹⁰ Parmi les plus haut gradés de la classe salariée il y a d'abord les factotums des grandes exploitations, les boys ou pédissèques des missionnaires. Après la guerre mondiale leur salaire s'élevait déjà à 3 ou 4 dollars par mois.

Plus rarement le prix s'exprimera encore en ligatures: il peut alors aller jusqu'à 7 ligatures, pour un homme très entendu et digne de toute confiance.

A Si-wan-ze, où souvent on partageait la besogne entre un personnel nombreux, on donnait en 1922 de 5 à 5½ ligatures par mois; c'était à cette époque l'équivalent de 3 dollars.

D'une façon générale on peut dire qu'ainsi leur salaire a plus que doublé en l'espace de dix années; et dans les tout dernières années, il a parfois décuplé: quand on pense qu'au début du siècle ils gagnaient parfois un dollar par mois et maintenant (1928) jusque 100 dollars par an.

Parfois l'accord se fait donc à l'année; par exemple à 48 taëls par an payés naturellement en dollars ou ligatures, et souvent par mois.

Le *tang-kia-te*, l'intendant suprême d'une grande exploitation, est le personnage essentiel, et si on en possède un bon on ne pourrait jamais payer trop cher pour le garder: on a été jusqu'à 7 dollars par mois.

Et tous ces prix, comme ceux qui suivent, s'entendent toujours avec la nourriture prise à la résidence.

2° A côté de ces directeurs des exploitations ou intendants des missionnaires, un autre de ces «messieurs» c'est le maître d'école, personnage instruit, qui sait lire et possède souvent quelques notions des «classiques»; il vient souvent du *k'ou-li*, de la Chine même, et ses exigences se sont accrues avec les plus hautes prétentions des gens de la ville ou de la côte. D'autres fois il sort d'une école supérieure de la mission et son étude sérieuse mérite sa récompense. Aussi les instituteurs sont hors prix. Il y en a qui commencent avec 60 taëls par an, et bientôt ils atteignent 100 taëls. Ailleurs on fixe leur «traitement» à 120 dollars. Et dans les écoles officielles le traitement atteint souvent le double; mais alors il faut prévoir que souvent aussi ces bénéficiaires ont de la peine à obtenir le paiement de leur argent.

3° Parmi les personnes qui s'élèvent aussi au-dessus de la classe ouvrière, il faut ensuite compter encore les artisans, gens de métiers, peintres, menuisiers, maçons, forgerons, etc. Tous fixent souvent leurs émoluments par entreprise et alors ils demandent d'autant plus qu'ils sont plus recherchés, au *mang-ti che-heou*, comme on dit (temps des affaires pressées). Mais, pour fixer les idées, disons qu'eux aussi obtenaient en ces derniers temps (1925) de 3.50 à 4 — dollars par mois, en temps de presse; et toujours au moins 2 dollars. C'est souvent aussi par mois qu'on fait leur contrat.

Les bons charretiers peuvent également compter parmi ceux qui gagnent des salaires extraordinaires; mais ils sont rangés plutôt parmi les bons ouvriers.

II. Ouvriers de ferme, loués à l'année (*tch'ang-koung*).

1° Parmi les ouvriers ordinaires les prix n'ont pas tellement monté: ils étaient déjà réputés comme démesurément forts. Néanmoins ils ont aussi au moins doublé, et parfois triplé.

Après la guerre un ouvrier ordinaire recevait déjà 3 à 4 ligatures par mois. A Si-wan-ze, en 1921, c'était 2 dollars et plus. On les paie tous les mois. Mais si leurs exigences s'élèvent il arrive alors un moment où on ne les prend plus; de plus, avec la vie chère et la dépréciation de la menue monnaie, ils ne peuvent pas vivre avec moins. Ainsi en 1922 des ouvriers qui font

accord à 4 ligatures par mois (ce qui faisait autrefois deux dollars et demi) ne peuvent plus faire échanger cette monnaie pour deux dollars; de même qu'avec ces billets ils ne pourraient acheter que deux pièces d'étoffe, au commencement de l'année, quand il s'agit de renouveler la garde-robe, et seulement une pièce et demi, à la fin de l'année. Et cependant au milieu des troubles croissants, beaucoup de fermiers ne peuvent pas embaucher suffisamment d'hommes avec ces prix.

A Cheu-dzou-ze-leang on demandait en cette même année 1922 de 4 à 4½ ligatures par mois, quand on voulait s'engager pour toute l'année.

Voilà donc le phénomène paradoxal auquel on était arrivé: les salaires demandés doivent croître de plus en plus, et les salaires qu'on pourrait ou qu'on voudrait donner doivent diminuer en même temps, par la force des circonstances.

2^o Et les prix qu'il faudrait payer pour un bon ouvrier spécialiste sont encore plus élevés. Ces gens savent la valeur qui s'attache à leur capacité, en un temps où il faudrait travailler dur et ferme pour faire des bénéfices.

Les charretiers surtout sont en ce cas; nous avons expliqué autrefois l'importance qui s'attache à leur fonction. Après guerre ils recevaient jusqu'à 70 ligatures ou 40 dollars par an. Autrefois on avait de bons *k'an-tch'eu-te* (surveillants du char) à 2 ou 3 ligatures par mois, et 3 était le fort prix. Bien plus, on citait déjà le cas où maintenant un bon charretier demandait jusque 100 dollars par an: c'était là le nouveau prix fort.

Et les aide-charretiers (*keng-tch'eu-ti*, qui accompagnent le char), qui autrefois étaient à peine un peu mieux retribués que les ouvriers ordinaires, ont également pu faire monter leurs exigences jusqu'à 2 ou 3 dollars par mois; autant que les meilleurs charretiers ou *hien-cheng* du passé.

3^o Les meuniers, attachés à une grande ferme, forment aussi une caste privilégiée, et souvent sont payés presque aussi chers que les charretiers, soit 3 à 4 dollars par mois. Surtout chez les payens, où ils doivent travailler davantage.

III. Ouvriers loués pour moins d'un an (*tuan-koung*, ou à court terme).

Il est difficile à beaucoup de fermiers de trouver de l'occupation pour leurs ouvriers pendant tous les mois de la morte-saison; ce qui fait que plus souvent on se contente d'engager des hommes pour un certain nombre de mois (*iue-koung*), ou même d'en recruter le nombre voulu, au jour le jour (*jeu-koung*), pour les besognes les plus urgentes. Ainsi selon les cas un accord se fera au mois ou bien à la journée.

1^o Par exemple, quand on loue pour quatre mois, c'est-à-dire pour la vraie période du travail des champs, le prix mensuel sera un peu plus élevé que si l'on permet à l'homme de demeurer pendant les douze mois; c'est qu'aux autres mois celui-ci trouverait peu de travail. En 1922 on devait donc payer ses ouvriers 4 à 4½ dollars par mois. Et si on ne les prenait que pour un mois, aux temps les plus «affairés» de l'année, le salaire sera encore plus fort, soit 5 ou 6 ou 7 ligatures par mois; il devient même presque impossible de faire un pareil accord, les ouvriers trouvant tout avantage à se louer à la journée.

2^o Cependant, dans le cours ordinaire de l'année, ce sont encore les journaliers qui ont vu leur salaire augmenter le moins, en temps ordinaire: c'est qu'on peut ainsi toujours en prendre ou en laisser et qu'il se trouve toujours des personnes prêtes à gagner quelques sapèques dans leurs journées perdues. Mais aux grands travaux des champs les prix s'élèvent plus que jamais et c'est ainsi que les différences des journées sont plus fortes que jamais, selon les saisons et les besoins de l'agriculture.

On peut dire qu'en moyenne les salaires sont de 100, 200 ou 300 sapèques par jour, sous les premières années de la République; mais dès 1922 on arrivait déjà à des prix forts, exceptionnels, de 500 sapèques par jour. Ainsi, pour citer un exemple concret, disons qu'en cette même année le cours général des salaires, à Cheu-dzou-ze-leang, était le suivant: en hiver on ne peut pas fixer de prix, car on ne loue pas ou bien on trouverait des hommes rien que pour le manger; au printemps le salaire monte à 100 sapèques; au temps du sarclage il est de 200 à 300 par jour; au temps de la moisson c'est d'abord encore 100, puis il monte vite à 400 ou 500 sapèques, c'est-à-dire que les exigences deviennent impossibles à satisfaire.

De même en 1923, avec la vie de plus en plus chère et les sapèques en dépréciation croissante, les salaires des journaliers continuent à monter, surtout aux temps de grande presse. Ainsi pour le sarclage on demandait 350 sapèques par jour et au temps de la moisson on allait jusqu'à 600 sapèques. Et encore, avec cela, les ouvriers sont difficiles sur la nourriture: il leur faut du genièvre et, à certains jours, de la viande.

Enfin, l'année suivante, il y eut des moments où l'on donnait jusqu'à une ligature par jour, à Ta-ke-ta, en septembre. Même en mettant alors le dollar à trois ligatures et demi, ce prix revient encore à 5 francs de notre monnaie d'avant-guerre et constitue vraiment le summum de ce qu'on eut jamais entendu en toute la Mongolie. En 1925 on payait jusque 5 ou 6 *mao* par jour, à la moisson: plus d'un demi dollar! Mais aussi c'était la fin; en moins d'une année la paix, le travail, les beaux gains, tout allait s'évanouir au bruit et aux fumées de la guerre. Après ce record on allait toucher à l'abîme de la misère et le temps allait venir où tout ouvrier serait heureux de travailler pour sa nourriture seule. Mais il n'y aura plus de travail ni de nourriture... La période de vie économique est finie.

3^o Ajoutons encore que, devant les exigences toujours plus fortes des ouvriers et devant leur paresse qui semblait croître en même temps, on en était venu en ces derniers temps à faire exécuter beaucoup plus de travaux par entreprise.

Pour le battage de l'avoine cette coutume existait de tout temps. Mais alors qu'autrefois qu'il existait plusieurs manières de fixer l'entreprise¹ on en venait maintenant de plus en plus à l'usage de fixer l'accord au prorata du nombre de boisseaux (*teou*) de grains battus. En 1918 on payait à Cheu-dzou-

¹ Nous avons exposé ces manières et leur valeur respective, dans un article séparé intitulé: Un Événement en Mongolie, et publié dans: Bull. de l'Assoc. des Licenciés sortis de l'Université de Liège 1913. Nous y avons raconté aussi nos premiers essais avec une batteuse mécanique que nous avons introduite (en 1908).

ze-leang 38 sapèques par teou battu. En 1922 le prix était de 4 à 5 sapèques par botte (*ko-ze*) battue, si on fait accord avec les ouvriers venus du *k'eou-lî* (du Sud) au prorata des bottes ou javelles. Quinze années auparavant c'était 1 ou 2 sapèques par botte. Par *teou* on payait alors, au même endroit, 50 à 60 sapèques, mais à Si-wan-ze ce n'était que 30 à 40 (les javelles y produisaient davantage).

Maintenant la coutume des entreprises s'était reportée de plus en plus à d'autres travaux des champs. Ainsi on louait des hommes pour couper la moisson: en 1918 on leur donnait 300 à 400 sapèques par petit *mou*, et un bon ouvrier peut couper plus de deux *mou* par jour, gagnant ainsi près d'une ligature par jour; mais la nourriture n'y est pas ajoutée alors: à cette époque son salaire seul valait déjà presque 5 francs par jour. Et on allait faire la même chose pour les labours, les sarclages, etc.

C. Personnel des grandes Exploitations.

Après avoir donné cet aperçu général des salaires, au Nord de Kalgan, nous devons encore ajouter quelques observations locales, prises sur le fait, pour rendre plus concrète la situation à certains lieux et pour dépeindre la gestion dans certaines résidences-fermières, telles qu'autrefois nous l'avons aussi exposée. Ceci nous permettra de jeter un coup d'œil sur l'organisation de ces exploitations et les difficultés croissantes de la vie des fermiers.

Dans les vallées au Nord-Est de Kalgan la chrétienté de Si-wan-ze est la principale et les plus connue. Quoique l'église n'y ait pas de terres à faire valoir, il y a là une grande résidence, avec un nombreux personnel, de prêtres, élèves et domestiques, et cela donne toujours lieu à une gestion matérielle qui doit compter avec le problème des salaires. En tout il y a peut-être cinq serviteurs à la maison et trois ou quatre charretiers, car on y a deux chars, un à deux et un à trois chevaux; il y a un *ma-fou* (palefrenier) pour soigner les bêtes, un *tsa-ts'ao-ti* pour leur couper la paille qui sert de fourrage, un veilleur de nuit, deux cuisiniers et deux *p'ao-chou-fang-te* ou commissionnaires pour les relations avec les écoles. Celles-ci forment une direction à part. Il n'y a pas de meunier, parce qu'en ce lieu on achète facilement de la farine. Et avec tout cela on a réduit le personnel au strict nécessaire.

Ou-hao est une autre résidence, de moindre envergure, à une journée de marche plus au Nord. Le missionnaire peut donc s'y contenter de trois hommes pour toute sa maison: un serviteur, un cuisinier et un homme à tout faire. Cependant l'église (la fabrique d'église) y possède aussi quelques terres, dans les environs, qui lui rapportent 50 à 60 *tan*: et d'autres, plus au Nord, au Sa-tai-k'eou, qui en donnent autant; mais pour éviter l'embarras du personnel on se contente d'en exiger un certain fermage, d'après estimation annuelle (le procédé du *jeou-i-jeou*, autrefois décrit). Enfin une centaine de *tan* lui reviennent des dîmes (*hien-yi*) offertes par les chrétiens.

A Ho-t'ou-wa, dans les plaines du Nord, l'église se trouve à la tête d'une ferme bien plus importante et par conséquent s'y trouve aussi aux prises avec toute la série des salariés. Heureusement, en ces lieux éloignés des grands centres, la vie peut se continuer encore avec un certain calme et si les salaires

y sont élevés comme partout ailleurs, l'agriculture continue à rapporter, par suite de la cherté des grains. Et le fermier se dit encore: «*Tsoung ti, li ta*» (à semer la terre, le profit est grand); mais déjà il doit ajouter: les risques sont grands aussi. Car à chaque année, surtout à l'époque des moissons, il peut s'attendre aux vexations des brigands ou des soldats. Mais enfin, on pouvait encore payer des salaires.

Voici les renseignements concernant l'année 1925. Les ouvriers loués à l'année reçoivent 3 dollars par mois, et cela tant pour le travail ordinaire que pour le «*skilled labour*» (charretiers, etc.). Pris par mois, le salaire varie beaucoup: depuis 2 dollars en temps ordinaire, jusqu'à 3'5 ou 4 dollars aux temps des fortes besognes; et encore ces prix restent toujours incertains, car il suffit de quelques bruits alarmants, menaces de troubles, pour qu'on ne tienne plus à garder des ouvriers. Pour les journaliers surtout il est impossible de fixer les prix: la nourriture est si chère que souvent on trouvait des ouvriers rien que pour le manger, tandis que d'autres fois les exigences montent d'autant plus qu'on avait davantage voulu travailler sans aide: revanche des ouvriers.

Cheu-dzou-ze-leang est situé aussi sur le plateau, mais un peu plus près de Kalgan; si on y continue à travailler, toujours avec risques et périls, on peut gagner beaucoup en une année réussie. La Résidence continue à soutenir l'esprit de travail par son exemple, et comme c'est une grande ferme il y faut un personnel nombreux et bien payé. Encore en 1927 on avait réussi à poursuivre le travail en de bonnes conditions; cette année-là on avait toujours eu à la résidence 10 à 15 personnes, mais il faut y compter toute l'aide charitable fournie ainsi à la chrétienté. Il y avait le service de la maison et il était assez réduit; puis les hommes pour un ou deux chars, toujours en route, et qui approvisionnaient la mission de combustibles ou transportaient grains et vivres; il y avait les maîtres d'école, de divers degrés; puis deux ou trois enfants trouvés, parfois quelques adultes à moitié aveugles ou impotents. Pour tout cela on devait compter sur une dépense de 1500 dollars par an, mais où entrait donc un poste de bienfaisance. Pour les ouvriers on calculait 40 à 50 dollars par homme et par an. Ainsi un bon ouvrier, comme les charretiers, les chefs, etc. obtenait près de 5 dollars par mois, tandis que les autres avaient de 3 à 4 dollars. Et on devait donner la nourriture à tout ce monde. Or, on peut compter pour cela à peu près autant que pour la valeur des salaires; mais alors y sont compris aussi les frais afférents: combustibles, lumière, nattes sur le *k'ang*, etc.

Si nous passons encore plus à l'Ouest nous rencontrons dans la Résidence de Ts'i-sou-mou, en 1917, un excellent terme de comparaison avec la répartition du personnel que nous avons exposée une première fois, dix années auparavant. Maintenant, en 1917, la «Mission» y sème bien du double de ce qu'elle semait autrefois (semier, en tant que récolter le fermage), et nous allons voir que le personnel en est resté sensiblement le même: ceci indique un grand progrès dans la gestion et une tendance généralement règnante à plus de «*taylorisation*». Dans la liste que nous allons donner, et qu'on pourra confronter avec la liste publiée autrefois, bien des spécifications vont nous renseigner sur les changements de fonctions et sur cette utilisation plus intense du personnel.

On avait donc, en 1917:

- 2 pédissèques (serviteurs dans la maison);
 - 1 *ta-seu-fou* (cuisinier dans la maison);
 - 1 scribe;
 - 1 *tch'ang-koung* (domestique pour toute l'année);
 - 3 *p'ao-fenn-chou-ti* (pour le temps des moissons);
 - 1 *ta-seu-fou* pour les domestiques;
 - 1 *pang-kouo-ti* (aide-cuisinier);
 - 2 *ts'ao-iou-mia-ti* (pour griller l'avoine);
 - 1 pour le *nien-ze* (meule) du *pei-mien* (de la farine de froment);
 - 1 pour le *nien-ze* du *mi* (millet);
 - 3 *k'an-tch'eu-ti* (charretiers);
 - 1 *keng-tch'eu-ti* (aide-charretiers);
 - 1 *wei-dzou-ti* (qui nourrit les porcs);
 - 2 *p'ao-chou-fang-ti* (commissionnaires, pour l'école);
 - 2 *tsa-ts'ao-ti* (pour couper le fourrage);
 - 1 *ta-leao* ou *tsai-leao* (préparer la nourriture des bêtes);
 - 1 *wei-cheng-keou* (qui nourrit les bêtes);
- Parfois deux ou trois *tuan-koung* (journaliers).

En somme 27 à 30 personnes; une des plus importantes résidences-fermes.

Avec l'exemple suivant, pris dans la plaine eu Lac Tai-hai, nous allons remarquer déjà l'influence de la ville de Koei-hoa-tsh'eng, qui n'est plus qu'à deux journées à l'Ouest. Et en donnant cette fois-ci les salaires pris aux années 1925—1926 nous approchons aussi davantage des derniers temps, les seuls encore passibles d'observations stables. Ce sera du reste à peu près la même époque que nous étudierons tantôt pour la grande ville elle-même.

Examinons donc les salaires payés à la grande et florissante exploitation de la Mission de Ts'ing-keou-ze; elle cultive 28 *ts'ing*.

Serviteur de la maison: 48 dollars par an.

Intendant (*tang-kia-ti*): 60 dollars. Un peu auparavant il ne touchait que 50 dollars. En outre on lui livrait 150 livres de farine pour qu'il puisse manger dans sa famille. D'autres grandes entreprises payent souvent jusque 70 dollars.

Cuisinier: 48 dollars par an.

Charretier: 50 dollars; et son aide, 30.

Chef des ouvriers (*tr'eu-eul*), déjà vieux mais encore utile à la surveillance, 30 dollars; ou plus exactement: 28 et deux livres de tabac *soei-ien*.

Encore quelques salariés pour de menues besognes et en partie aussi par motif de bienfaisance. Soit: un qui est à moitié aveugle, mais sert encore à soigner les animaux: 10 dollars par an; et deux autres vieux, un à 18 dollars et un à 20 dollars, qui s'occupent au jardin, etc.

Au temps de la moisson on loue encore deux ou trois *iue-koung*, à 5 ou 6 dollars par mois. En hiver on admet encore à la Résidence, par pitié, quelques malheureux qu'on a presque pour rien... plus la nourriture.

Mais l'impression générale est que partout en ces deux années les salaires

ont encore beaucoup monté, souvent de plus de la moitié: ces changements sont dus à la vie chère qui règne partout.

Et nous voici arrivés à l'extrémité occidentale des régions que nous avons à étudier: c'est à la plaine du T'oumed, où se trouve la ville de Koei-hoa-tch'eng. C'est aussi la ville la plus importante de toutes ces régions et presque la seule qui mérite ce nom pompeux. Et avec le chemin de fer qui y passe et qui pendant les dernières années y avait encore son point-terminus, c'est aussi l'endroit où l'influence du Sud et la modernisation de la vie se sont le mieux fait sentir. Nous allons en exposer la situation telle qu'elle était aux années 1926—1927.

En général, dans la ville même, les *hien-cheng*, gens de maison, employés de boutique, cuisiniers, etc., gagnent facilement 8 à 10 dollars par mois. Voici le cas de la Résidence des missionnaires. On y avait un serviteur qui était en même temps boy, et cuisinier, et même un peu scribe, expèce de factotum ou *compradore* comme on dit dans les villes de la côte. Et on lui payait le gros salaire, parce que c'était un domestique vraiment capable; rien que par son talent de maître-queu, fruit d'une longue éducation donnée par le prêtre, il pourrait se faire accepter avec des gages bien plus élevés, soit en ville, soit même à Péking.

Mais toutes ces conditions sont exceptionnelles. Parlons plutôt de la situation à travers la plaine du T'oumed: c'est la vie plus foncièrement chinoise et le pays plutôt agricole, la Mongolie chinoise en un mot. En général on peut dire que partout la vie y est cinq fois plus chère qu'autrefois. Il en est ainsi aussi pour les salaires. Ainsi un *hien-cheng*, serviteur, cuisinier, écrivain, homme instruit, etc., touchera 6 dollars par mois. Or un dollar est à 2 ou 3 ligatures de 100 coppers (*t'oung-tzeuls*), les seules ligatures qui aient encore cours. Par conséquent il a un traitement annuel de 150 à 200 ligatures, pendant qu'autrefois, avant l'arrivée du chemin de fer, on avait un *hien-cheng* pour 30 ligatures par an.

Un serviteur ordinaire, *hien-cheng* sans plus, c'est-à-dire sans capacité spéciale, est encore à 3 ou 4 dollars par mois; quand autrefois c'était seulement 20 à 22 ligatures par an. Et toujours encore la nourriture en plus; et même que sur ce chapitre les gens deviennent également plus exigeants.

Le traitement d'un maître d'école chrétien est spécialement réglé par l'autorité ecclésiastique; il est progressif. Ainsi ils commencent par 32 dollars par an; mais s'ils mangent à la résidence du prêtre, c'est un dollar en moins, par mois: donc 18 à 20 par an. La seconde année ils sont à 36 dollars, toujours un dollar en moins par mois, s'ils mangent «à l'église». Troisième année, 48 dollars; puis 50; puis 60. En outre il faut noter qu'on accorde 5 dollars en plus, par année, pour chaque enfant qui leur naît (salaire familial) et s'ils n'ont aucune terre de l'église pour un peu d'agriculture, encore 5 dollars en plus, pour ceux qui ne sont pas mariés. Et ainsi, tout compris, ils peuvent arriver souvent à gagner 100 dollars par an, presque un de nos traitements d'avant-guerre.

Les artisans (maçons, menuisiers, etc.) constituent une autre catégorie de spécialistes. Ils vont s'engager de l'un à l'autre endroit et sont souvent plus ou moins syndiqués pour ne pas laisser baisser les prix. Voici un exemple

concrêt pour les bâtisses de l'hôpital et de l'église près de Koei-hoa-tch'eng. D'abord ils exigeaient 4 *mao* par jour pour les «maîtres» et 2 *mao* pour les aides; mais ils auraient pu déclarer tout le monde maître-maçon. Alors le prêtre, architecte-entrepreneur, leur proposait: «j'accepte, à condition de ne compter seulement comme maître qu'un homme sur dix.» C'était refusé. Finalement il présentait à tous, indistinctement, 2 *mao* et demi; ils s'arrangeaient entre-eux. Et c'était accepté. Cela revenait à 75 dollars par homme et par mois. Mais il restait la question de la nourriture: on finit par s'accorder sur 3 *mao* de salaire, au lieu de 2.5, quand ils mangeraient à leurs frais. — Cet exemple montre bien sur le vif la marche de ces palabres et la variabilité des salaires.

Quant aux ouvriers ordinaires, quand on les prend pour toute l'année, c'est-à-dire hiver inclus, il faut leur donner 30 dollars par an. Si on voulait les prendre pour l'été seul, on n'en trouve presque pas, parce qu'ils peuvent gagner beaucoup plus à la journée: en effet, aux époques affairées, en leur pays, ou quand ils veulent s'en aller au Nord (au Heou-ba) pour la moisson, ils peuvent obtenir jusqu'à un dollar par jour: voilà bien le prix maximum, de toutes nos observations, soit environ 15 francs par jour. Aussi les fermiers s'en tirent tant qu'ils peuvent en se contentant de leur *tch'ang-koung* et au nombre le plus réduit encore.

Enfin les salaires de certains ouvriers qualifiés se rapprochent plutôt de ceux des *hien-cheng*. Ainsi un charretier demande tout autant; un cuisinier pour la domesticité se contente à peine d'un demi-dollar, par mois, en moins que le salaire du domestique de son maître.

Inutile de répéter encore une fois ici que tous ces prix se rapportent aux temps réguliers qui précéderent les troubles des dernières années; mais il reviendront, le pli en est pris.

Voilà donc un assemblage assez copieux d'observations prises sur le fait, de temps, de circonstances et de lieux divers. Toutes concordent à nous montrer la progression rapide et notable qui caractérise les temps nouveaux, depuis que la République a infusé à la Chine ancienne toutes les aspirations modernes et les prétentions à une civilisation universelle. Jamais encore, à l'intérieur de la Chine, une pareille révolution ne s'était manifestée: les prix y étaient toujours restés ridiculement bas et la vie se tenait en même temps à un bon marché exceptionnel. Et maintenant voilà qu'en beaucoup d'endroits, même dans la Mongolie autrefois particulièrement arriérée, les salaires ont en moins de dix ans doublé, quintuplé, souvent décuplé; souvent ils ont fini par dépasser les salaires de nos ouvriers européens d'avant-guerre.

Décidément l'ancienne Chine, immobile depuis des siècles, s'est mise dans le mouvement mondial. Partout en effet, de par le monde, on peut conclure qu'il s'est manifesté la même tendance à l'uniformisation, en direction des hauts prix et de la vie chère. Cela a été dû spécialement aux échanges d'idées, de marchandises, de personnes, entre l'intérieur et les côtes de la Chine. Et même, à propos de cette adaptation de la Mongolie aux conditions plus élevées de la Chine des côtes, nous pouvons faire remarquer une autre analogie: c'est qu'en nos vieux pays d'Europe nous sommes en train d'assister

à un phénomène comparable. Depuis la grande guerre, quand les relations sont devenues plus fortes, pour mêler tous les peuples et toutes les aspirations, nous pouvons voir se dessiner en Europe un acheminement des prix, pour tout le coût de la vie, dans la direction des prix forts et des méthodes qui règnent en Amérique. Ainsi le nivellement se fait toujours vers le haut, vers les pays les plus progressistes, et précisément parce que ces pays, en avance sur les autres, ont mieux le pouls, la constitution, le «*standard of life*», le sens de la vie réelle des derniers temps. Et voilà comment on peut caractériser, et même prévoir, pour certains cas, la marche des événements économiques, marche tantôt lente, tantôt précipitée, par glissements ou par sauts, mais toujours en une même direction générale, c'est-à-dire vers l'adaptation réelle aux dernières situations.

On pourrait discuter si ce nivellement est un bien ou un mal et rechercher les avantages de la vie simple et à bon marché sur la vie chère et compliquée; par exemple dans la question des exportations et du change. Mais la loi reste et ces considérations nous mèneraient trop loin.

Les salaires, restés si longtemps très bas, et la vie très bon marché, étaient dus à l'isolement de la Chine, qui empêchait l'attraction vers le haut. Nous allons voir qu'autrefois en Europe, ils étaient tout aussi bas, faute d'attraction vers un niveau plus élevé.

D. Les Salaires en Europe au Moyen-Age.

C'est pour finir sur cette comparaison que nous allons joindre encore ici quelques chiffres concernant les salaires de l'Europe Occidentale au cours des siècles passés. A les voir on n'aura plus aucune raison de s'étonner sur les salaires chinois restés si longtemps à un niveau inférieur.

Dans cet examen nous suivrons autant que possible les mêmes classes de personnes que nous avons vues en Chine et Mongolie. Mais il va de soi qu'on ne retrouvera pas toujours toutes les fonctions identiques. Comment rechercher par exemple une analogie avec le *compradore*, cet important factotum chinois au service des résidents européens; ou avec cet intendant des exploitations en Mongolie? Ou bien à qui comparer les maîtres d'écoles, engagés en Chine par des particuliers? Et d'autres dissemblances encore, que nous passons. Nous ne retiendrons que les principales catégories de personnes salariées. Ainsi nous distinguerons les suivantes: 1^o Les domestiques privés, gens de maison, qu'on pourra assez bien rapprocher du *hien-cheng* ou du cuisinier personnel du missionnaire, du marchand, du mandarin, etc. 2^o Les artisans, ouvriers spécialisés, qu'on pourra quelque peu comparer aux spécialistes chinois (maçons, menuisiers, peintres, fabricants de feutres, etc.) qu'on doit parfois engager en Chine. 3^o Les ouvriers capables, dont les services sont payés de façon spéciale, comme en Chine c'est le cas pour les charretiers, meuniers, laboureurs, etc. Puis viennent les ouvriers ordinaires et encore on doit y distinguer la manière dont se fait l'engagement, soit: 4^o Ceux qu'on prend pour toutes l'année (valet de ferme en Europe, *tch'ang-koung* en Chine) et 5^o ceux qui sont prix à la journée (journaliers européens, *jeu-koung* chinois); et il faudra remarquer qu'en Europe ils travaillent plus souvent à la journée

sans recevoir en même temps la nourriture ou le logement: nous noterons les exceptions. Enfin 6^o nous rencontrerons quelques cas où le travail est payé à la tâche et que nous pourrions rapprocher aux travaux exécutés par entreprise dans nos exploitations mongoles.

Une remarque encore: on a toujours converti l'argent local et ancien, souvent très complexe, en valeurs de notre monnaie d'avant-guerre, c'est-à-dire en calculant la valeur d'achat. Par exemple, on dira qu'en Normandie un journalier gagnait 2 francs au milieu du treizième siècle; c'est parce que les auteurs du temps disaient qu'il touchait 6 deniers tournois, en 1240. Cela était 0'50 francs au prix d'argent; mais au commencement de notre vingtième siècle ces 2 grammes et demi d'argent valaient déjà deux francs: la puissance d'achat étant devenue quatre fois plus forte; et nous disons donc qu'il gagnait 2 francs (de notre monnaie).

1^o Domestiques de maître.

En Europe, aux temps de la féodalité, les maîtres s'attachaient leur cuisinier en lui accordant un petit fief: à ce prix il devait travailler pour eux. Il arriva bientôt que cet artiste du fourneau, devenu riche sur son petit bien, supportait mal son ancienne charge. Encore en 1524 nous voyons comment un «queu» se libère de ses obligations par une rente qu'il paie en argent. Du quatorzième au quinzième siècle la fonction de domestique personnel, attaché à un maître haut placé, était considérée comme un emploi très honorable et beaucoup de serviteurs se contentaient d'une retribution modique pour y être admis. On sait combien les idées ont changé sous ce rapport: actuellement c'est considéré comme une occupation particulièrement servile et il faut augmenter les gages parce que peu de sujets se présentent. Ainsi avant la dernière guerre un serviteur attaché à la personne d'un bourgeois ou d'un châtelain, dans le «plat pays» devait gagner 370 francs par an, tandis qu'un valet de ferme dans le même pays ne gagnait que 350 francs.

Au moyen-âge les domestiques d'un curé, notaire, marchand ou autre bourgeois, n'avaient guère plus que les autres, et parfois moins. Ainsi au quatorzième siècle il y en eut à partir de 150 francs par an, et c'était tout au plus s'ils allaient jusqu'à 300 au quinzième siècle. Naturellement il y eut des exceptions pour les valets des princes et des grands seigneurs.

Encore aux siècles suivants les domestiques de maître sont moins payés que ceux des champs.

2^o Artisans.

En Europe, jusqu'au douzième siècle, on ne trouvait pas encore de gens de métier établis pour leur propre compte: toutes ces besognes se faisaient par des serfs attachés aux grands seigneurs ou aux fermes, aux abbayes, etc., ou bien on s'assurait le service de ces ouvriers en se les attachant par un don, à la mode féodale: on leur donnait quelques arpents des terres de son domaine. Ainsi menuisiers, forgerons, charrons, etc. doivent travailler pour les maîtres parce qu'ils en ont reçu un fief, si petit soit-il. De là tous ces petits lots signalés dans toutes les seigneureries, à charge de donner tant de charrues, de moudre tant de sacs de blé, de convoier tant d'objets. C'est surtout à partir du treizième siècle que le système commença à peser trop,

tant aux employeurs qu'aux artisans ainsi fieffés et peu après on s'en libère, moyennant finances.

Aux siècles suivants un jardinier, loué à la journée, gagnait : 3'50 francs au quatorzième siècle, et 2'10 à la fin du seizième. Et tous les métiers participaient à cette baisse, suite des grandes guerres du quinzième siècle. Voici les salaires journaliers des vigneron : au début du dixième siècle 3'75 francs; au quatorzième 3'50; au quinzième 4'50; vers 1550 la baisse commence, on donne 3'84 francs; vers 1600 c'est 2'50.

3^o Ouvriers capables.

Les anciennes exploitations, établies sur le type familial, avaient des serfs ou des ouvriers fieffés pour leurs services de meunier, charretier, etc. et la spécialité restait ainsi transmise de père en fils. Au treizième siècle apparaissent des engagements libres, à prix convenu. Ainsi en 1200 un faucheur arrive jusqu'à faire 5 francs par jour.

Tout comme en Chine, les charretiers avaient des salaires spéciaux. En 1231, à l'armée de Louis IX, un «charretier à pied» recevait également 5 francs par jour; de même au service de son fils et successeur (1285); mais c'étaient là des prestations militaires, toujours mieux payées que les travaux des champs. Néanmoins un charretier de ferme recevait aussi 4 à 5 francs par an, pendant que les autres domestiques n'arrivaient qu'à 3'50.

En effet les bons «valets de charrue», les batteurs en grange, les vachers, etc. faisaient de 200 à 350 francs par an. C'était là le genre de nos *tch'angkoung* ordinaires, en Chine et Mongolie.

4^o Valets de ferme.

Lorsque ces domestiques étaient logés et nourris à la ferme, les salaires étaient naturellement moindres que pour les ouvriers non hébergés. Nous comptons donc ici comme valets de ferme ceux qui y résidaient à demeure, quoique souvent encore payés à la journée. Si on compte par an, on leur donnera moins; cela se constate encore. Ainsi, lorsqu'au commencement du vingtième siècle un manœuvre nourri gagnait 1'50 francs par jour, en travaillant 300 jours dans l'année il faisait 450 francs par an; par contre un domestique gagé à l'année ne recevait que 350 francs. Cela fait une différence de 100 francs.

De même aux temps passés. Si au quatorzième siècle un journalier recevait 1'40 francs par jour, en travaillant 300 jours il pouvait réunir 420 francs. Cependant un valet de ferme ne recevait alors que 192 francs. La différence est de moitié.

Cependant les gages des domestiques ruraux, loués à l'année, croissaient du treizième au quinzième siècle, en même temps que les salaires des manœuvres. Ainsi voici les moyennes qu'on leur payait, par an :

De 1275 à 1325	180 frcs.
» 1325 » 1350	192 »
» 1350 » 1400	242 »
» 1400 » 1450	320 »
» 1450 » 1475	342 »

Avec de dernier chiffre un valet de ferme gagnait parfois presque autant qu'avant notre dernière guerre. Nous avons dit qu'il avait déjà parmi eux de bons «valets de charrue», etc. Mais on verra plus loin qu'à cette époque un journalier gagnait 3'60 francs par jour, ce qui donnait pour les 250 jours «ouvrables» d'alors le joli bénéfice de 900 francs (mais sans la nourriture), et ce qui était alors aussi plus que pour notre journalier d'avant-guerre, qui n'avait que 750 francs pour 300 jours de travail.

A partir du seizième siècle la paye des ouvriers annuels diminue, comme celle des journaliers. Ainsi les domestiques de ferme touchaient 300 francs l'an 1500 et 150 francs en 1600. Et nous exprimons toujours les sommes selon les prix d'achat, car en réalité le prix du travail montait de 33%, mais le prix de la vie montait beaucoup plus, à savoir de 200% en moyenne.

Et nous pouvons continuer à suivre les salaires annuels des domestiques ruraux aux siècles suivants, et toujours en estimant leur paye selon la valeur d'achat de nos temps d'avant-guerre. Ainsi:

Sous Henri IV	(1589—1610)	la moyenne annuelle était de	189 frcs.
» Louis XII	(1610—1643)	» » » »	172 »
» » XIV	(1643—1715)	» » » »	160 »
» » XV	(1715—1774)	» » » »	175 »
» » XVI	(1774—1792)	» » » »	160 »

Mais il ne faut pas oublier que ce sont des moyennes et qu'en réalité les salaires varient beaucoup aux dix-septième et dix-huitième siècles. Prenons seulement deux cas concrets, sous Louis XIV: un charretier gagnait 254 francs à Sens; un valet se louait 70 francs en Berry.

C'est au dix-neuvième siècle qu'on voit un relèvement brusque, grâce au développement de l'industrie. Qu'il nous suffise de le caractériser par deux chiffres: de 80 francs qu'il était en 1800, il deviendra 350 en 1900.

Et vers cette dernière époque les salaires des domestiques ruraux étaient meilleurs que ceux des journaliers; on tâchait ainsi de se les attacher.

5^o Journaliers.

C'est à partir du treizième siècle qu'on commence à voir des engagements d'ouvriers. Ainsi en 1270 un moissonneur gagne 5 francs par jour: c'est déjà un spécialiste. En Normandie les journaliers ne gagnaient que 2 francs par jour, en 1240.

Puis au quatorzième siècle les salaires journaliers, calculés dans leur valeur moyenne annuelle (nous entendons toujours: non nourris) étaient: pour 1300 à 1325, de 2'34; pour 1325 à 1350, de 2'80; pour 1350 à 1375, de 2'70. Il s'agit d'ouvriers ordinaires, laboureurs, batteurs en grange, bûcherons, etc. Et c'étaient des moyennes; car pendant ce temps on signalait le maximum de 4'20 et le minimum de 1'40. On peut dire qu'à cette époque les salaires étaient assez semblables à ce qu'ils devaient être à la fin du dix-neuvième siècle, où ils étaient: de 2'50 francs pour un manœuvre non nourri et de 1'50 s'il était nourri. Ils étaient si élevés au quatorzième siècle parce qu'alors la terre était en abondance et que les seigneurs étaient contents d'en céder en culture à bas prix: ainsi un chacun pouvait s'ériger en cultivateur pour son propre compte. Ceci rappelle comment vers 1870, par manque

de bras, on allait au Far-West américain jusqu'à payer 15 francs par jour; là aussi tout le monde pouvait être cultivateur et propriétaire pour rien.

C'est toujours la même loi: manque de bras signifie excès de besogne; excès de bras signifie manque d'ouvrage. Dès lors on comprendra que les beaux salaires du quatorzième siècle ne se maintiendront pas; ils vont osciller selon l'excès de main-d'œuvre ou de besogne. Et ici il faut faire intervenir un facteur qui n'est pas à considérer en Chine: en Europe, devant un excès de population, les terres disponibles pouvaient venir à manquer, d'où excès de bras. Dans les nouveaux pays, comme la Mongolie, la terre ne fera pas si facilement défaut.

Ainsi voici d'abord, après la guerre de Cent Ans, une période où toute la France était en ruines et qu'on manquait de bras pour les travaux. Les salaires vont augmenter fortement. Ils étaient en effet:

Sous Charles V (1364—1380)	ils étaient de 2·70 frcs. par jour
» » VI (1380—1422)	» » » 3·15 » » »
» » XI (1461—1483)	» » » 3·60 » » »

On peut dire même que les ouvriers étaient alors de moitié mieux payés qu'au dix-neuvième siècle, si l'on considère le taux de la vie. Ils obtenaient même jusqu'à 6 francs par jour s'ils se nourrissaient eux-mêmes. Pour comparer avec la Mongolie, on devrait dire que si des ruines s'accumulent ici ce ne seront pas les bras qui manqueront, mais l'argent à les payer.

En Europe les mêmes salaires élevés se présentaient alors dans tous les pays si cruellement éprouvés. En Angleterre on payait de 3·50 francs à 3·80. En Allemagne on signalait 3 francs à Augsbourg. La raison reste la même: chacun prenait de la terre, au lieu de servir les autres.

Puis c'est la baisse: le salaire va diminuer, dans sa valeur d'achat. C'est que la vie devenait plus chère et que l'ouvrier ne pouvait plus acheter autant avec le même salaire. Et ainsi, après le maximum du quinzième siècle qui ne sera plus jamais atteint, même au vingtième siècle, on aura la décroissance suivante:

Sous Charles VIII (1483—1498)	il est de 3·60 frcs. par jour
» François I (1515—1547)	» » » 2·90 » » »
» Charles IX (1560—1574)	» » » 2·25 » » »
De 1575 à 1600	» » » 1·95 » » »
» 1600 » 1625	» » » 2·28 » » »
» 1625 » 1650	» » » 1·85 » » »
» 1650 » 1675	» » » 1·60 » » »

En Angleterre, de 1583 à 1622 la moyenne est de 2·40 francs.

Et en tous ces temps un ouvrier nourri recevait souvent encore beaucoup moins. Par exemple, lorsque les salaires étaient au plus bas, comme à la fin du seizième siècle, il n'avait que 0·90 francs, la moitié de ce qu'il recevait au siècle précédent. A cela il faut encore ajouter qu'en tous ces temps il n'y avait que 250 jours où il était permis de travailler, tandis que de nos jours on compte 300 jours ouvrables. Avant la guerre le manœuvre qui gagnait 2·50 francs par jour pouvait donc faire 750 francs, par an.

Et la raison qui explique cette baisse des salaires du seizième au dix-septième siècle, c'est toujours la surpopulation: les terres sont occupées, les bras redeviennent disponibles. Et cependant on peut dire que malgré le taux si bas de la main-d'œuvre il y avait, au dernier quart du dix-septième siècle, une véritable aisance pour l'ouvrier, parce qu'en même temps les grains revenaient à meilleur marché.

Et les salaires vont rester bas, avec de légères variations, jusqu'aux temps industriels du dix-neuvième siècle. Citons seulement quelques exemples encore. En 1700 ils sont même descendus à 1'28, si l'on en croit Boisguilleret; mais d'après Vauban ils étaient à 2'17. Et encore il y en eut de plus bas: un journalier de Mende touchait 0'88 francs.

Sous la Régence (1715—1723) il y eut relèvement (2'04 francs), puis la descente reprit, avec la population très dense: de 1750 à 1775 on avait 1'75 francs (nourri, 0'86), et sous Louis XVI (1774—1792) c'était 1'64 (nourri, 0'90). Mais il y eut de grandes variations; on cite des journaliers, non nourris, à 0'50 en Deux-Sèvres, et des moissonneurs à 2'32 en Lorraine.

Dans les autres pays également le travail est plus offert que demandé: en Italie on signale 1'22 à Turin, en été, et même 0'72 à Milan, en hiver.

A la Révolution Française et à la première moitié du vingtième siècle ces bas salaires se maintiennent. En voici quelques exemples, mais de manœuvres nourris, comme on va le faire de plus en plus (à la mode chinoise): de 1820 à 1830 on donne 1'50 francs en été et 0'75 en hiver. Et dans l'Indre, en 1838, on distingue 1 franc en été, puis 1'25 à la moisson et 0'85 en hiver. Enfin en Bretagne, pays pauvre, on note 0'60 jusqu'à 1860.

Mais c'est déjà l'époque où l'industrialisme va amener les relèvements modernes: le travail sera de plus en plus demandé par les fabricants. Et encore, à côté de ces conditions tout à fait européennes ou... américaines, rappelons que les bas prix se maintiennent mieux en certains pays pauvres, surpeuplés, primitifs. Ainsi on payait 0'25 francs par jour aux travailleurs du chemin de fer Transcaspien et les fellahin d'Egypte touchaient alors 0'70 francs. Et, au sujet de la Chine, le vicomte d'Avenel écrit (1899): «En Chine, où le manœuvre, non nourri ni entretenu, reçoit environ 0'70 francs par jour, tandis que défrayé de tout il ne touche que 10 à 15 centimes, la partie du salaire absorbé par les frais de son existence, pourtant si modeste, est — toutes proportions gardées — deux fois plus grande qu'en France et le bénéfice net de son travail, trois fois moins grand.» Et à ce propos il ajoute: «La compression des besoins, chez le pauvre, est, hélas, incroyable... Il faut alors s'habituer à être à peine couvert, à se sustenter très mal et très peu.»

6^o Travail par entreprise.

Dès le treizième siècle, lorsque les serfs ne suffisaient pas au travail on soumettait partie de la besogne à d'autres ouvriers: ainsi le fauchage des prés, en Normandie, se payait en moyenne 18 francs par hectare, et au maximum 24 francs. Du quatorzième siècle au quinzième on le payait 22 francs et fin du seizième, 12 francs. Toujours par excès d'ouvriers. Ces chiffres ressemblent assez bien aux 15 francs qu'on payait à la fin du dix-neuvième

siècle. Pour faucher le blé on donnait 10 francs par hectare aux dix-septième et dix-huitième siècles.

Le battage des grains, au fléau, se payait 1'28 francs par hectolitre, du treizième au quatorzième siècle; puis une moyenne de 1'60 francs au quinzième siècle et à un moment jusque 1'80 (sous Charles VIII, 1483—1498). Puis les prix baissent et arrivent à 0'73 francs en 1590 pour le battage et vannage d'un hectolitre.

Le labour à façon variait en prix selon la saison. Ainsi pour le double labour d'hiver on payait:

73 frcs.	par H. A.	en 1346,	à Montauban
68 »	» » » »	1404,	» Rouen
35 »	» » » »	1588,	en Artois
30 »	» » » »	au dix-septième	siècle
32 »	» » » »	en 1784,	autour de Paris
50 »	» » » »	1900	

Il ne faut donc pas oublier qu'il s'agit d'un double labour. En 1900 on ne demandait que 25 francs à labourer pour les blés de Mars.

Nous nous sommes étendu quelque peu sur tous ces détails historiques, afin de laisser toujours quelques termes de comparaison pour les études futures; ce sera surtout intéressant de suivre l'influence des guerres et des troubles de la Chine contemporaine: ces temps rappelleront les plus tristes années de la guerre de Cent Ans (1338—1453).

XII^e Les cultures.

Après avoir suivi, dans les chapîtres précédents, la vie économique dans tous ses détails, nous arrivons plus spécialement à la vie agricole dans tous ses travaux. Et naturellement il restera bien moins de changements à signaler dans la manière de cultiver: la vie agricole ne change pas si vite et le climat et le sol encore moins.

Néanmoins nous pourrons encore porter notre examen sur quelques détails: inspecter un endroit particulier où l'on trouverait une légère modification, signaler une variation quantitative dans l'étendue des cultures, insister sur quelque détail un peu négligé autrefois. Et surtout nous allons ajouter à notre étude deux examens comparatifs, portant sur les espèces de cultures et sur les rendements des espèces, dans les autres provinces chinoises.

Nous suivrons l'ordre des idées que nous avons suivi autrefois.

A. Ce qu'on sème.

Nous avons autrefois étudié longuement toutes les espèces végétales cultivées en Mongolie. Dans cette série nous distinguons: 1^o Les céréales: toutes les grandes cultures (*ta tch'oang-kia*), comme froment, avoine, etc. et les différents millets, où l'on peut adjoindre le sorgho. 2^o Les fèves et les pois: leur énumération était très longue. 3^o Les racines, surtout quelques espèces de carottes. 4^o Les légumes, avec beaucoup de variétés, mais dont la culture est assez négligée. 5^o Les cucurbitacées, qui n'existent qu'à des endroits

limités. 6° Enfin diverses autres espèces, surtout pommes de terre, lin et colza, parfois tabac.

Il ne nous reste plus qu'à ajouter quelques remarques ou études de détail, pour l'une ou l'autre espèce.

La culture du froment continue à faire des progrès. On sait que la limite septentrionale de son habitat se trouve précisément en ces régions et il serait très intéressant qu'on parvienne un jour à la déterminer exactement. Examinons pour le moment ses conditions au Nord de Kalgan, où elles sont le mieux connues.

Pour cet examen nous partons des plaines élevées du Nord, où cette culture est toujours la plus douteuse, la dernière à réussir, et où nous irons en direction du Sud jusque près de Kalgan, où la même culture est déjà très bien venue, et déjà réunie à de vraies cultures chinoises, du riz par exemple.

Au Nord de Ho-t'ou-wa, à la longue chaîne du Si-san (ou Si-ta-san) qui va de l'Est à l'Ouest et constituait jusqu'en ces dernières années la limite des cultures, on ne sème encore que très peu de froment: le sol est encore trop récemment défriché, trop froid. Et ce peu est encore un progrès ou un essai plutôt. On sait que les cultivateurs répètent ainsi de temps à autre l'expérimentation sur le terrain; ils essayent modestement et souvent renoncent à continuer. Car parfois les essais ne réussissent pas (les Chinois disent: *hia-t'oei*): les tiges sortent bien, parfois jusqu'à une hauteur de 20 centimètres, mais ensuite s'arrêtent dans leur croissance et finalement il n'y en a presque pas qui produisent de bons épis.

A Ho-t'ou-wa même, où les cultures sont déjà plus anciennes, le froment a gagné du terrain pendant plusieurs années. En 1922 la mission de P'ing-ti-nobo en récoltait 20.000 bottes, rien qu'au pourcentage des affermisements; contre 30.000 bottes d'avoine. Mais ensuite il y eut un certain recul: en 1925 on racontait que le froment n'intervenait plus que pour un sixième des terrains cultivés et l'avoine pour les deux-tiers, le reste étant occupé par de menues cultures. La raison en était que depuis quelques années le froment était souvent atteint d'une espèce d'échauffement: les grains n'étaient plus qu'à moitié formés. — Nous avons déjà signalé autrefois ces maladies, sous le nom de «*p'ouo-sa-la*».

A Cheu-dzou-ze-leag aussi, où j'eus autrefois bien peu de froment parmi les redevances, sa culture augmente d'année en année. La variété qu'on préfère le plus dans ces régions du Nord, en ces derniers temps, s'appelle *t'ou-hou-lou*.

Nous allons maintenant descendre vers les pays alpestres au Nord-Est de Kalgan. C'est à la bordure du plateau que le froid se fait particulièrement sentir de façon défavorable pour le froment. Ainsi, au premier *pa* (rebord) de Cheu-i-hao, on n'en sème presque pas et on y voit très bien l'influence du froid et de l'exposition sur les hauteurs: car partout dans les environs, en descendant de quelques mètres, dans toutes les vallées et dépressions accessoires, on voit la culture augmenter rapidement. Par exemple à San-i-tieul, large cuvette au Nord-Ouest du *pa*, on n'a presque rien que cela; et même à Si-san-ti, vallée récemment ouverte tout près du *pa*, on en rencontre déjà; et

surtout à partir de 7 *li* (3 à 4 kilomètres) en descendant la vallée vers le Sud, la même culture augmente rapidement: on y est à peine de 100 à 200 mètres plus bas que la passe de Cheu-i-hao.

Nous arrivons ainsi dans les vallées autour de Si-wan-ze. Cependant à Wou-hao, qui est un vrai carrefour de tous les vents, on n'en sème presque pas. Mais ensuite, à mesure qu'on descend dans les vallées, le froment devient la culture préférée, surtout sur les bonnes terres inondables (*soei-ti*). — L'espèce préférée ici est le *ta-wang-mia*.

Pour les autres cultures nous serons plus brefs.

Au sujet de l'avoine, signalons seulement une innovation remarquable, introduite encore par les missionnaires, dans la lutte contre le *mei-mei* (la rouille) qui attaquait si souvent cette récolte.

Ce fut en 1926 que l'emploi du thermomètre se généralisa chez les Chinois de Ho-t'ou-wa, pour chauffer les semences pendant cinq minutes entre 55° et 65°, dans de l'eau. En 1927 les trois quarts des chrétiens achetèrent pareil instrument. Le missionnaire de l'endroit, qui usait déjà de cette méthode depuis une dizaine d'années, avait fini par les convaincre; il avait déjà fait venir de T'ien-ts'inn une centaine de thermomètres, lorsque les trains cessèrent de transporter les colis postaux.

La culture de l'orge, autrefois presque nulle, prend maintenant de plus en plus d'extension. Elle sert à nourrir les animaux et s'emploie aussi dans les distilleries, pour en faire du genièvre et de la levure (*k'ue-ze*). On a même commencé à fabriquer de la bière, boisson autrefois inconnue, si ce n'est de ceux qui la voyaient fabriquée par les missionnaires ou vendue dans les magasins des villes. Cette céréale est donc de plus en plus demandée; et elle mûrit bien plus tôt que bien d'autres; elle est plus robuste que l'avoine, résistant bien aux sécheresses et aux gelées; enfin elle donne aussi plus de paille. Souvent on la sème encore quand l'avoine a échoué. On prévoit donc qu'elle s'implantera aussi toujours plus sur les marchés et qu'à Kalgan son prix finira pas dépasser celui de l'avoine. A Ho-t'ou-wa comme à Cheu-dzou-ze-leang l'introduction en fut commencée et préconisée par les missionnaires. Les Chinois, qui la connaissaient sans l'utiliser, en demandaient maintenant des semences. Naturellement les chrétiens sont encore une fois en avance sur les payens.

Rappelons encore que la limite de la culture du sorgho (*kao-leang*) passe également par ces pays. A l'Est on n'en voit presque pas, sinon dans quelques vallées du Sud. Plus à l'Ouest elle s'étend davantage vers le Nord: ainsi on cultive du *kao-leang* dans toute la plaine du Tai-hai, quoiqu'avec peu de succès au Nord du lac; plus à l'Ouest on le rencontre beaucoup en certaines parties du T'oumed. Du reste nous avons toujours soigneusement annoté ses limites exactes au cours de nos divers voyages (déjà publiés en différentes revues) et nous ne faisons ici qu'attirer l'attention sur la valeur que présenterait un tracé complet de cette limite de culture.

Parmi les papillonacées nous avons autrefois signalé divers petits haricots qui ressemblent à la soya, et pouvaient lui servir de succédanés. Nous

disions alors que son habitat nous semblait correspondre assez exactement à celui du sorgho. Et en 1922 le missionnaire de Kao-kia-ing-ze introduisit la véritable *soya hispida*. Elle rapporta beaucoup et son succès restera assuré.

Comme racines, on a essayé encore une fois, dans ces dernières années, la culture de la betterave. Elle réussissait; on en recueillait même des semences. Mais les Chinois ne suivirent pas encore l'exemple du prêtre-fermier. — «Mo young» (cela n'a pas d'utilité) disaient-ils... Mais l'éducation continuera certainement.

Enfin on peut encore rappeler qu'il existe au T'oumed une petite zone où les raisins mûrissent assez bien: son étendue exacte mériterait également d'être bien déterminée; nous n'avons pu que la signaler approximativement dans notre description du T'oumed. Et là encore les missionnaires se sont rendus méritants par plusieurs innovations dans cette culture².

Tous ces efforts de nos compatriotes, ces patientes contributions au progrès et à l'amélioration de l'aisance, restent toujours un mérite pour ces apôtres. Mais ils ne s'en vantent pas et nos économistes ne s'en soucient pas. Quand on songe combien peu sont favorisées ces régions qui s'étendent au Nord de la Grande Muraille, on ne peut que se féliciter de ces nouvelles ressources et s'intéresser à toutes ces études de détail. Pays de la culture extensive de l'avoine, et où le froment reste le but suprême, pas toujours réalisable, et où quelques autres végétaux, pommes de terre, fèves et pois, millet etc. restent les ressources accessoires, la Mongolie tranche déjà fortement contre le Sud, où paraît déjà la variété et la richesse des produits.

Ainsi, pour donner une idée de cette dernière région (Siao-k'eu-wei, Petite Mongolie) au Sud de la Muraille, rapportons une note cueillis dans l'Echo de Chine (numero du 2 décembre 1924). On y cultive, dit-il, surtout le riz, le sorgho, les millets, les pommes de terre, le chanvre et les fruits (pommes, poires, pêches, prunes, raisins), surtout sur les terres irriguées. Près de Hoai-lai il y a des centaines de *li* carrés avec des vergers, dont les produits sont toujours bien vendus à Kalgan, Péking et jusqu'à Moukden. Les raisins de Hoai-lai sont appréciés partout pour leur succulence et leur richesse en sucre; ils réussissent surtout en terrains sablonneux. Le chanvre se cultive surtout autour de Yu-hsien et demande de meilleures terres; là aussi on rencontre des haricots de soya, envoyés au Sud pour en faire des sauces. — L'élevage se pratique aussi.

Mais nous pouvons pousser plus loin nos comparaisons et il ne sera pas sans intérêt de donner ici quelques renseignements au sujet des principales cultures dans les autres provinces chinoises.

En Mandchourie on sème surtout le millet et les fèves et pois. Le *kao-leang* (sorgho) peut se ranger parmi le premier groupe et la soya parmi le second.

Au Tcheu-li: céréales, millet, maïs.

² Nous avons délibérément laissé, hors de notre revue des cultures usitées, l'opium, la plante si nuisible et dont la culture est défendue... théoriquement. Mais on verra par ailleurs combien de fois ce pavot de malheur survient encore dans l'histoire de ces dernières années.

Au Chan-toung: céréales, coton, fruits; en outre le tabac: à Lin-k'iu et Lin-tcheou 10% des fermiers s'appliquent à cette culture très rémunératrice; un mou produit environ 1000 catties de ces feuilles. Puis il y a les mûriers: à Lin-k'iu le tiers des familles s'occupe de cette culture et de l'élevage des vers à soie. Enfin 7% des fermiers possèdent aussi des vergers.

Au Chan-si on sème surtout le froment; mais quand on peut suffisamment irriguer le riz est préféré. On n'a généralement qu'une récolte par an, mais pour le froment il se coupe en juin et on peut faire encore une récolte de millet ou de fèves. L'opium n'était pas rare à cette époque.

Au Kan-sou du Nord surtout on cultivait l'opium. Il occupait environ le tiers du sol. Ensuite assez bien de froment; et des fruits: abricots, pêches, prunes, pommes, poires, etc., autour de Ning-hia et d'autres villes. La vigne réussit mais est peu cultivée. — Autour de Sin-tch'eng: opium, froment, seigle, coton, pois, cucurbitacées et, sur les terres irriguées, le tabac.

Au Kiang-si le riz est la principale culture (juin à septembre), suivie de froment (novembre à mai). D'autres fois ce sont les légumes qui remplacent le froment (pois, fèves, choux, etc.). Sur les terres hautes, non irrigables, le coton remplace le riz.

Au Tcheu-kiang, on a surtout le riz; puis: froment, orge, légumes, sésame, mûriers, etc. Deux récoltes par an.

Au K'oang-toung, environs de Swatow, on produit beaucoup de riz, qui passe tout à la consommation locale, et du sucre de canne, pour l'exportation: cette culture demande peu de soins et réussit aux terres sèches où le riz ne vient pas. Puis il y a encore: patates douces, légumineuses et autres cultures potagères. Du froment aussi. Et des cultures industrielles: arachides, gingembre, sésame, indigo, fibres textiles (*Boehmeria nivea*). On a deux récoltes de riz, du troisième mois au sixième mois, et du septième au dixième. Et ensuite on peut encore gagner: froment, navets, choux et autres légumes. De même on peut recueillir deux récoltes de patates douces, arachides ou indigo. En général ces rotations de cultures sont pratiques avec beaucoup d'intelligence.

B. Les Assolements en Mongolie.

On voit que la pratique ces cycles rotatifs est connue par toute la Chine. Nous avons autrefois exposé les assolements usités en Mongolie. Ajoutons seulement quelques renseignements complémentaires.

On désigne ces pratiques sous les noms de *t'iao-ts'a* ou *tiao-ts'a*; le mot *t'iao* signifie choisir, *tiao* signifie changer et *ts'a* est la friche. Mais toutes ces préférences restent souvent théoriques: on ne peut pas toujours les appliquer, faute d'hommes ou faute de temps et dans la pratique on aime encore mieux semer aussi longtemps que possible, l'avoine qui reste la principale moisson.

Reprenons encore quelques rotations.

Dans le cycle de sept ans on commence par le colza si c'est possible (en terre steppienne), mais si le terrain a été défriché trop tard en l'année il faudra y semer du sarrasin. Et il est à noter que cette dernière culture est généralement peu voulue, on n'aime pas lui accorder une année du cycle et pour cette raison les cultivateurs passent souvent de suite à l'avoine. En pratique on

continue alors cette dernière pendant deux ou trois ans, et plus même, si possible. Ce n'est que lorsque le sol s'épuise et se salit outre mesure, qu'on se décide à intercaler un *hi-ts'a-ze*, une culture peu dense: pommes de terre ou légumineuses; mais ces dernières réussissent peu sur le plateau et y sont donc souvent laissées hors du cycle. Nous avons déjà dit que le froment de son côté ne peut pas toujours faire partie des rotations dans les pays neufs, tout au Nord; on ne l'intercale que par exception, à titre d'essai.

De même dans les cycles plus courts on remarquera souvent une continuation trop prolongée de l'avoine et l'omission du sarrazin, usité seulement aux années où l'on n'a pas eu le temps ou les semences pour commencer autre chose.

En résumé les *hi-ts'a-ze*, encore dits *leng-ts'a-ze* ou cultures nettoyantes, sont peu usitées; trop peu même. Ainsi, à Wou-hao, dans la vallée de Si-wan-ze, un fermier y consacrera tout au plus les $\frac{2}{5}$ de ses terres; et on trouve que c'est beaucoup, mais fèves et pois y réussissent bien. A Si-wan-ze on ne leur donnera qu'un cinquième.

N'empêche que tout le monde ne soit d'accord pour dire qu'en théorie il vaut mieux changer plus souvent. Et de bons fermiers, sur les terrains qui coûtent cher, y font plus attention et s'appliquent autant que possible aux meilleures rotations. On devrait en tenir compte.

C. Rendement des Terres.

Nous avons autrefois étudié combien produisaient les cultures en Mongolie. En général, disions-nous, le froment, l'avoine, le millet, étaient une excellente récolte lorsque la terre produisait 5 *teou* par *mou*; nous parlions des terres ordinaires, non irriguées, et de la Mongolie en général. Cela ferait 50 *tan* par *ts'ing* de 7 hectares, soit environ 5000 litres. Ce qui équivalait à une production de 7 à 8 hectolitres par H. A. En ces mêmes temps, en nos pays d'Europe, on récoltait en moyenne 12 à 15 H. L. par H. A. Mais depuis lors, et grâce à l'emploi judicieux des engrais, le rendement de nos terres s'est encore accru; on a parlé de cas exceptionnels de 30 à 40 H. L. et une récolte de 4000 kilogrammes de froment par H. A. n'est plus rare en Belgique.

Au Moyen-Age on n'avait parfois en nos pays que 8 à 9 H. L., ce qui semblait vraiment insuffisant: ainsi en 1290 on estimait le rendement des bonnes terres à 875 litres de froment, soit cinq fois la semence et on déconseillait cette culture si le rendement n'était que le triple des semences: donc cela se voyait parfois; alors la récolte ne couvrait plus les frais de labour et de moisson.

Ajoutons maintenant que depuis notre dernier rapport et avec une culture plus soignée on a souvent signalé en Mongolie des productions de 6 à 7 *teou* par *mou*. Et pour mieux faire connaître les beaux rendements, dans les meilleures terres, détaillons ici les observations faites dans les vallées alpestres au Nord-Est de Kalgan; on verra qu'il y a là des chiffres que nous ne soupçonnions pas lorsque nos études portaient surtout sur le plateau mongol.

A Si-wan-ze le plus beau froment donne jusqu'à 7 ou 8 *teou* par *mou*: mais il est à noter que souvent encore la récolte y périclité sous le climat mongol. A Kao-kia-ing-ze, un peu plus au Sud et déjà notablement plus chaud, on réussit encore mieux: sur *soei-ti* on y dépasse un *tan*. Là aussi l'avoine donne en moyenne 5 à 6 *teou*, mais elle peut aller jusqu'à un *tan* et plus: ce serait jusque 15 hectolitres l'hectare et c'est bien le double de ce qu'on récolte sur le haut plateau, qui cependant n'est éloigné que d'un ou deux jours de marche. C'est une céréale beaucoup semée, surtout pour servir de nourriture aux bêtes. A Wou-hao, un peu au Nord de Si-wan-ze on dit maintenant aussi qu'on récolte une moyenne de 7 à 8 *teou* d'avoine.

A Si-wan-ze, en ce qui concerne les millets, la variété *mi-ze* (*panicum sinense*) n'existe presque pas; le *sou-ze* (*panicum milliaceum*) y donne jusqu'à un *tan* et demi, et même plus; pour le *kou-ze* (*setaria italica*), 1'5 *tan* est le maximum; ce dernier surtout est beaucoup semé, parce qu'il est bien vendu et devient de plus en plus cher. Enfin, sur les *soei-ti* de Kao-kia-ing-ze le grand sorgho a donné jusque 2 *tan* et plus.

Pour les pommes de terre on déclare en ces vallées une moyenne de 20 à 25 sacs (de 75 livres environ), toujours par *mou*. Aux meilleures années on peut aller jusqu'à 40 sacs. — Sur le haut plateau nous récoltions en bonne année 10 sacs (de 90 livres).

Après ces luxuriantes récoltes des vallées, ajoutons cependant que sur le haut plateau on a déjà signalé aussi de plus beaux rendements qu'autrefois. Surtout pour le colza, la culture des nouvelles terres, on a vu des cas où la production a été jusqu'à atteindre 2 *tan* par *mou*: c'était un record, constaté au Si-ta-san, sur certains versants particulièrement bien exposés.

Après l'étude des rendements dans ce pays froid, peu fertile et aux cultures extensives, il ne sea pas sans intérêt de voir ce que donnent les champs dans les diverses provinces chinoises, où l'on rencontre des sols bien meilleurs, une culture intensive et intelligente, un climat plus tempéré et même tropical au Sud. Les réponses au questionnaire agricole qui nous a déjà servi plusieurs fois sont assez défectueuses, assez inégales au sujet de la production par *mou*. Mais une grande raison de la confusion qui règne dans les données qui suivent provient surtout de la variété dans les mesures de capacité: sous un même nom on désigne différents volumes, pendant que d'autres fois les unités sont encore tout autres.

Nous avons autrefois donné les mesures usitées en Mongolie. Complétons-les encore ici par quelques explications.

Mesures de capacité.

En Chine le *tan*, que les Européens appellent souvent *picul*, varie assez bien, mais s'estime généralement à 100 litres environ en volume; ou bien, s'il s'agit de grains, à 400 livres chinoises environ, en poids. La livre chinoise (*kin*) est d'environ 604'5 grammes, d'après la convention franco-chinoise. Mais en pratique cela varie beaucoup selon les lieux. Les Européens disent catty pour cette mesure de poids.

En Mongolie on compte souvent par grand *tan*, qui est d'environ le double de celui de Chine.

Le *tan* se subdivise en 10 *teou* ou *cheu* (boisseaux). Dans le jaugeage du *teou* signalons une grande nouveauté... théorique de ces dernières années: un jour le gouvernement s'était décidé à envoyer chaque année dans les principaux villages un *teou* modèle, officiel, étalonné, obligatoire: les villages se contentent de le recevoir et ne s'en servant pas.

Le *teou* se subdivise en 10 *cheng*; le *cheng* en 10 *kă*; le *kă* en 10 *cho*.

Dans le mesurage du *ts'ao-mi* (riz de l'impôt impérial) l'unité était le *tcheu-hou* ou *ts'ao-hou*: elle est d'un peu plus de 100 litres; mais il y a encore des variantes selon la contrée et on va ainsi de 103 à 145 litres: 104'3 pour le riz vendu en détail; 109'35 pour le riz à Chang-hai; 107'41 pour les fèves à Chang-hai, etc.

Les Européens emploient souvent le *catty* comme subdivision du *tan*; ainsi on nous dira qu'en beaucoup d'endroits du Nord le *tan* est de 160 *catties*. A Ning-hia il est de 40 *catties* pour le riz et de 35 pour l'orge. Au Kiang-si, c'est 140 *catties*; on y dit souvent pour le *tan*: deux paniers tels qu'ils se portent aux bouts d'une perche. Au Fou-kien le *tan* est de 100 *catties*. A Swatow on compte par paniers de 60 *catties* et le *catty* y est de 1'5 livre anglaise. Au Koei-tcheou le *tan* est de 250 *catties*. Ces différences ne sont pas à perdre de vue dans les renseignements qui suivent; nous les rappellerons parfois.

En Mandchourie on récolte environ 150 kilogrammes par *tien*, soit 25 à 30 kilogrammes par *mou* (50 livres chinoises).

Au Tcheu-li (Lai-tcheou) le rendement est exprimé comme suit: en sol excellent 663 *catties*; en sol moyen 400; en sol pauvre 250 *catties*.

Au Chan-toung (Wou-tch'eng) c'est beaucoup moins; on donne, selon les sols, les chiffres suivants: 400, 150, et 100 *catties*. — On renseigne encore sur deux autres points de la même province. A I-t'ou on obtient 400 *catties* de blé par *mou* et en pays de collines le coton ou les fruits produisent 150 à 200 *catties*. Au Nord de Ts'i-nan on récolte environ 300 *catties* de grains par *mou*; ils s'y vendent un peu moins chers qu'à I-t'ou.

Au Chan-si les terres irrigables donnent 2 *tan* par *mou*; les autres 1 *tan* à 1'5.

Pour le Kan-sou, également deux sources de renseignements. Au district de Ning-hia: environ 7 à 8 «*tan*» de riz, ou 6 à 7 «*tan*» d'orge, par *mou*; (l'auteur écrit le mot *tan*, mais ajoute le caractère *teou*, qui semble inexact, vu qu'il dit encore: le *tan* est de 40 *catties* pour le riz, de 3'5 pour l'orge). — A Sin-tch'eng un *chang* de *soei-ti* (inondables) peut produire jusqu'à 200 onces d'opium, ou 250 *cheng* (litres) de froment: ce sont les moissons d'été. Au printemps on fait encore une culture de tabac: production moyenne 200 kilogrammes. Sur le *han-ti* (terres sèches aux bonnes années) on a 15 *teou* de froment par *chang*.

Au Kiang-si un bon sol donne, dans une bonne année, 4 *tan* (de 140 *catties*) de *paddy* (riz non décortiqué, tel qu'il vient de l'aire); mais plus souvent la production n'est que de 2 *tan*. Le froment donne 1 à 2 *tan*.

Au Kiang-sou, en une bonne année, un champ fertile produira, par *mou*: 4 piculs de paddy. S'il est un peu moins bon, on peut avoir 1'2 piculs de froment; 1'7 piculs de fèves; 8 *teou* d'arachides; 1'5 piculs d'indigo; 15 catties de coton; 10 piculs de légumes; 8 piculs de racines.

Au Hou-pei (à K'oang-ts'i-hsien) la production moyenne par *mou* est donnée dans le tableau suivant:

	Bon sol	Sol moyen	Sol pauvre
Riz	5 boisseaux	4 boisseaux	3 boisseaux
Froment	12 »	8 »	5 à 6 »
Orge	15 »	10 »	7 à 8 »
Coton	90 catties	70 catties	50 catties

A noter qu'on ajoute que 5 boisseaux équivalent ici à 4 piculs. En une année un même champ peut produire une moisson de froment (ou orge) et une de coton.

Au Tchêu-kiang. Aux environs de Hang-tcheou: une bonne terre, bien cultivée, rapporte 3 *tan* de paddy. Et de Hang-tcheou même, un autre correspondant écrit: en bon terrain, 2 *tan* de riz décortiqué, ou le double si on calcule en riz non décortiqué; un mauvais terrain donne un *tan* peut-être.

Au Fou-kien on peut compter environ 3 *tan* par *mou* (deux paniers de 50 catties). Et on peut y gagner encore quelques légumes dans l'intervalle entre deux moissons.

Au Yun-nan (vallée du T'ai-houo, près Ta-li-fou) les bonnes terres produisent 20 *teou* de paddy par *mou*; les terres moyennes 15; les moins bonnes 10. — Le *teou* y est de 30 catties.

(A finir.)



Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri.

Von Dr. VIKTOR LEBZELTER, Wien.

Inhalt:

- | | |
|---|------------------------------------|
| I. Zur Terminologie. | 3. Kaloba. |
| II. Die Funde von Ruanda. | 4. Katana-Westkiwu. |
| 1. Nyundo. | III. Die Ruanda-Industrie. |
| 2. Nordende der Insel Ijevi-Kwidschi (Kiwusee). | IV. Funde aus Lassa im Ituriwalde. |

Die Möglichkeit, das im folgenden beschriebene Material zu bearbeiten, verdanke ich der Liebenswürdigkeit von P. PAUL SCHEBESTA. Das Material am Ituri hat er selbst gesammelt, während die Serien aus Ruanda von Missionaren der Gesellschaft der Weißen Väter gesammelt und von P. SCHUMACHER zur Verfügung gestellt wurden. Da ich in der Beschreibung der einzelnen Objekte, ebenso wie in der Gliederung der steinzeitlichen Industrien in mancher Richtung neue Wege gehe bzw. mich neuen Methoden anschließe, sei darüber einleitend Einiges gesagt.

I. Zur Terminologie.

Für die Beschreibung der einzelnen Manufakte habe ich in meinem Buche¹ über die Vorzeit Südafrikas S. 162 ff. Anregungen gegeben, auf die verwiesen sei. Eingehend wurde das Problem jüngst in einer Arbeit von F. HERIG und G. KRAFT² behandelt. In konsequenter Anwendung der dort erzielten Ergebnisse lehne ich den Ausdruck Kratzer für die meisten bisher so bezeichneten Manufakte ab. Dem Sprachsinn entspricht es, als Kratzer solche Werkzeuge zu bezeichnen, die nur einen geringeren Eingriff gestatten, als Schaber diejenigen mit tiefergehender Wirkung. Daraus ergibt sich, daß man mit den sogenannten Kratzern in Wirklichkeit schabt. Das Wort kratzen bedeutet im Zusammenhang mit Werkzeugen etwas ein- oder auskratzen oder abkratzen. Zu ersterem verwendet man Stichel oder Spitzen, zum Abkratzen kann man jedes Schabeinstrument benützen. Praktisch unterscheiden wir ja Schaben und Kratzen nach dem Geräusch, das dabei entsteht. Ich bezeichne in diesem Sinne als Schaber einen Werkzeugtypus, dessen Arbeitskante gerade bis halbkreisförmig konvex retuschiert ist, als Hobel im Sinne von F. HERIG alle jene Manufakte, die bisher als Kielkratzer, Hochkratzer, Kielschaber und Hochschaber bezeichnet wurden. Es sind das dicke Schabewerkzeuge mit einem Hobelwinkel von 80° bis 90° mit flacher, teilweise oder im ganzen

¹ V. LEBZELTER, Die Vorzeit Süd- und Südwestafrikas, Verlag HIRSEMANN, Leipzig 1930.

² F. HERIG und G. KRAFT, Die Form der paläolithischen Geräte, Arch. f. Anthropologie, Neue Folge, Bd. 22, 1932.

aufsteigender Sohle. Hohlschaber sind Werkzeuge mit Hohlkehle, Seitenschaber sind Kratzer im Sinne F. HERIG's, mit grober, kralliger Arbeitskante, die elliptisch oder unregelmäßig ist. Um es also kurz zu sagen, bezeichne ich sinngemäß im folgenden die ansonst „Kratzer“ genannten Manufakte als Schaber, und benütze den Ausdruck „Kratzer“ nur für solche Manufakte, deren Arbeitskante nur zur Herstellung von Kratzeffekten reicht.

Die zweite Erläuterung, welche ich voranschicken muß, betrifft die Bezeichnung der steinzeitlichen Industrien überhaupt. Ich verwende den Ausdruck „Industrie“ im Sinne des englischen Sprachgebrauches. Wir kennen von vielen prähistorischen Kulturen nur einige Industrien. Beschränkt sich unsere Kenntnis nur auf die Steinindustrie, dann muß man sich darüber im klaren sein, daß wir in einem solchen Fall z. B. unter „Faustkeilkultur“ nicht mehr verstehen dürfen, als eine Kultur, die uns bis auf die Ergebnisse ihrer steinbearbeitenden Industrie vollständig unbekannt ist.

Jede Art industrieller Betätigung läßt sich in eine primitive Stufe, die keine typisierte Form kennt, und in eine spezialisierte Stufe, die eben durch typisierte Formen charakterisiert ist, teilen.

Die Typisierung von Formen wie von technischen Handgriffen geht mit der Bildung bestimmter Handwerkerberufe Hand in Hand. Nachdem sowohl die Faustkeiltechnik wie die Klingentechnik typisierte Formen erzeugen, stellen Faustkeil- und Klingenindustrien bereits spezialisierte Stufen dar, die aus einer gemeinsamen primitiven Stufe hervorgegangen sind, welche auch neben ihnen weiterlebt. Diese primitive Stufe habe ich als „Abschlagindustrie“ bzw. Abschlagkultur bezeichnet. Alle steinzeitlichen Industrien ohne typisierte Formen, bei denen also die Form des Gerätes einzig und allein durch den Gebrauchszweck bestimmt ist, bezeichne ich demnach als Abschlagindustrien.

Die erste klassische Beschreibung einer solchen Abschlagindustrie hat H. OBERMAIER³ in seiner Arbeit über die Begleitindustrie der altpaläolithischen Faustkeilkultur gegeben. Ich habe schon im Jänner 1931 in einem Vortrag auf den kulturhistorischen Abenden in Wien die lithische Industrie des Neandertalers, welche J. BAYER als Breitklingenkultur bezeichnet, für eine Abschlagindustrie erklärt. Gleichzeitig hat auch H. OBERMAIER eine übersichtliche Darstellung der steinzeitlichen Kulturentwicklung geboten und darin das Moustérien als eine Abschlägekultur bezeichnet. Und in allerjüngster Zeit veröffentlicht G. KRAFT⁴ eine Gliederung der paläolithischen Kulturen von H. BREUIL, der neben der Faustkeil- und Schmalklingenkultur eine Absplißkultur unterscheidet, zu der Ipswich, das Premoustérien und Moustérien, Clactonien und Levalloisien umfaßt. Daß Ipswich, Clactonien und Levalloisien nicht recht in die Faustkeilkultur hineinpassen, hat auch O. MENGHIN bemerkt, der daselbst starken Klingeneinfluß vermutet.

³ H. OBERMAIER, Die Steingeräte des französischen Altpaläolithikums. Mitteilungen der prähistor. Kommission d. Kaiserl. Akademie der Wissensch., Bd. II, 1908, Wien.

⁴ G. KRAFT, Die Formgebung der paläolithischen Geräte, Arch. f. Anthropologie, Neue Folge, Bd. 22, 1932.

Ein ganz großer Teil der jungen „Steinzeit“-Industrien mit altsteinzeitlicher Technik, die wir in den außereuropäischen Ländern finden, sind solche Abschlagindustrien, und meine Beobachtungen in Südafrika haben mir gezeigt, daß Abschlagindustrie ohne typisierte Formen nicht nur am Anfange, sondern auch am Ende der Entwicklung besteht. Die Degeneration einer lithischen Industrie zeigt sich in dem Verkümmern und Verschwinden der typisierten Formen, das Hand in Hand geht mit dem Verschwinden der Tradition.

II. Die Funde aus Ruanda.

1. Nyundo.

Nyundo liegt nahe dem Nordostende des Kiwusees. Die Funde stammen aus der Umgebung und sind durchwegs Oberflächenfunde. Als Ausgangsmaterial dienen teils Quarzgerölle, teils Quarztrümmer, die unter der Wirkung des Windes dreikantige Form angenommen haben. Besonders letztere sind beliebt, da die natürliche Kante gleich als Mittelgrat der Klinge verwendet werden kann. Diese Quarzkiesel wurden zerschlagen, und schon die primären Bruchstücke finden als Schneideinstrumente Verwendung. Im allgemeinen sind die natürlich belassenen Flächen nicht beliebt. Die natürliche Oberfläche zeigt Anrauhungen durch die Windwirkungen und ist mit einem hauchdünnen, blaßgelben Häutchen überzogen. Die Bearbeitung erfolgt immer nur einseitig und die im Bruch oft unregelmäßige Unterseite des Klingenabschlages wird durch Flachretuschen des öfteren planiert. Die Bulbuspartie wird fast regelmäßig durch senkrechte Abschlüge entfernt. Die so entstandene Basalfläche steht meist schräg zur Längsachse des Manufaktes.

Folgende Formen sind hervorzuheben:

1. Hochschollenförmiges Abschlagstück aus unreinem Quarz, $91 \times 50 \times 26$. Die rechte Seitenkante mit Nutzbuchten (Kratzerkante).

2. Quadrangulärer Breitklingenabschlag mit natürlicher Dreikanteroberfläche und erhaltenem Bulbus, $71 \times 47 \times 22$. Die Seitenkanten und die apikale Kante mit Gebrauchsspuren.

3. Kleinere, schollenförmige Absplisse aus Milchquarz, von denen eine der natürlichen Bruchkanten als Schneidekante verwendet wurde, z. B. $40 \times 56 \times 15$, $45 \times 45 \times 14$.

4. Sehr schön ist die Herstellung von „Messer“-Klingen an einigen Stücken zu sehen. Zunächst wird eine Schmalklinge vom Nukleus so abgeschlagen, daß die natürliche Fläche als Oberseite bleibt. Dann wird neben dem Bulbus, aber auf der Oberseite, fast parallel mit der Seitenkante, eine Lamelle abgeschlagen. Auf diese Weise entsteht die Schneidekante. Schließlich wird die Bulbuspartie durch zur Längsachse schrägen Schlag entfernt. $55 \times 28 \times 12$.

5. In zwei Exemplaren finden sich schollenförmige Breitklingenabschläge von regelmäßigem, elliptischem Umriß, ohne sekundäre Bearbeitung. Die Unterseite ist flach, die Oberseite stark gewölbt. $54 \times 45 \times 18$, $45 \times 37 \times 12$. (Fig. 1.)

6. Diese Formen führen zu den großen Rundschabern, von denen einer aus Bergkristall, jedoch unfertig, die Dimensionen $30 \times 32 \times 10$ hat.

7. Kleine Rundschaber und Endschaber (bisher „Kratzer“) aus Bergkristall sind in einiger Zahl vorhanden. Einer ist über die Fläche retuschiert. $26 \times 21 \times 7$, $22 \times 27 \times 12$. (Fig. 2 [a u. b] und 3.)



Fig. 1.



Fig. 2a.



Fig. 2b.



Fig. 3.



Fig. 4.

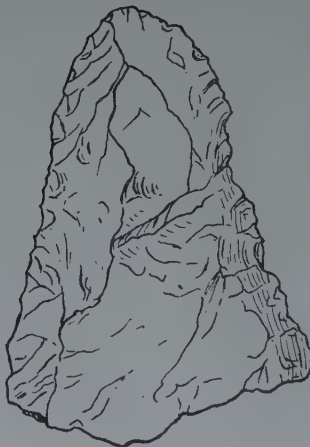


Fig. 5.



Fig. 6.

I. Funde aus Nyundo.

8. Flache Klingenabschläge mit rundlichem Umriß und scharfem, natürlichem Rand, ohne sekundäre Bearbeitung. Dimensionen: $25 \times 22 \times 8$, $28 \times 28 \times 8$, $28 \times 28 \times 10$, $32 \times 30 \times 9$, $33 \times 29 \times 9$, $40 \times 35 \times 6$.

Schmalklingen sind in großer Zahl vorhanden und machen neben den Absplissen die Mehrzahl der Objekte aus.

9. Fig. 4 ist eine prachtvolle Schmalklinge aus dichtem, gelblichem Quarzit, mit Nutskerben an den Seitenrändern, Spitze gebr. $64 \times 30 \times 9$. Eine andere Klinge aus Bergkristall ist durch flache Abschläge auf allen Seiten in eine regelmäßige Form gebracht, $48 \times 40 \times 12$. (Fig. 5.) Fig. 6 ist

eine unregelmäßige Klinge aus leicht rosafarbenem Quarz, $64 \times 36 \times 12$. Fig. 7 ist eine Schmalklinge aus hellgrauem Quarzit, mit Hohlkehle an der rechten Seitenkante, $47 \times 28 \times 9$.

10. Bruchstück einer Schmalklinge aus Bergkristall, deren linke Seitenkante durch flache Retuschen als Schaber(Kratzer)kante von geradem Verlauf gearbeitet ist. (Fig. 8.)

11. Klingenendschaber (Kratzer) aus Bergkristall, mit verdickter, horizontal abgesetzter Basis, stark konvexer Ober- und stark konkaver Unterseite.



Fig. 7.

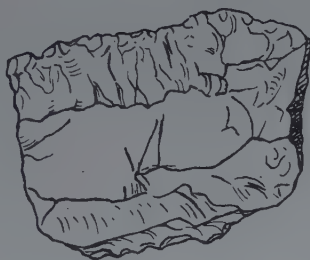


Fig. 8.



Fig. 9a.



Fig. 9b.

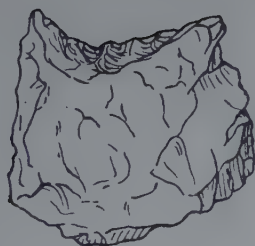


Fig. 10.

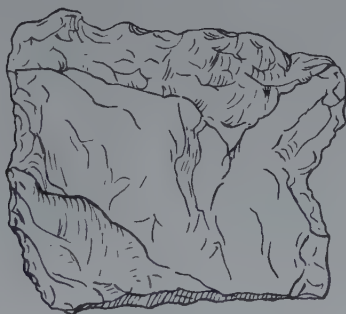


Fig. 11.



Fig. 12.

I. Funde aus Nyundo.

Über die Oberfläche retuschiert. $37 \times 19 \times 7$. (Fig. 9a u. b). Ein zweites Stück von derselben Form, $35 \times 17 \times 10$, noch ohne sekundäre Bearbeitung, zeigt, daß diese konkav-konvexen Schaber irgendeinen besonderen Gebrauchszweck hatten.

12. Quadrangulärer Hohlschaber aus Bergkristall, $32 \times 27 \times 12$. (Fig. 10.)

13. Quadrangulärer Schaber aus Bergkristall mit gerader, gut retuschierter Arbeitskante. (Fig. 11.)

14. Pfeilspitze geschultert, mit Mittelgrat und scharfen, natürlichen Rändern, ohne sekundäre Bearbeitung, $47 \times 23 \times 9$. (Fig. 12.)

2. Nordende der Insel Ijevi-Kwidschwi (Kiwusee).

Es handelt sich unzweifelhaft um dieselbe Fazies wie Nyundo. Die Kollektion ist wohl das Resultat einer kurzen Auflese. Hervorzuheben sind:

1. Spitze aus Bergkristall, $29 \times 12 \times 4$, nähert sich in der Form etwas den rhombischen Tardenoisenspitzen. Die nach links abgeschrägte apikale Fläche ist retuschiert. (Fig. 13.)

2. Schmalklingenbruchstück aus Milchquarz.

3. Quadranguläres Abschlagstück aus Bergkristall, $57 \times 21 \times 12$. Die natürliche, gerade, linke Seitenkante mit zahlreichen Gebrauchskerben (Messer) und Retuschen. (Fig. 14.)

4. Quadrangulärer, kleiner Endschaber aus Milchquarz, mit abgebrochenem Schaberende.

5. Unregelmäßiges Abschlagstück mit Nutzbucht.



Fig. 13.



Fig. 14.



Fig. 15.



Fig. 16.

II. Funde aus Ijevi-Kwidschwi.

6. Trianguläres, kleines Abschlagstück, Schneidekante mit Gebrauchskerben und einigen Retuschen. (Fig. 15.)

7. Gebrochenes Ende eines Klingenschabers aus Bergkristall, mit regelmäßig gerundetem, halbkreisförmigem Schaberende. (Fig. 16.)

3. Kaloba.

Kaloba liegt in Nordwestkiwu, etwa vier Tagemärsche vom See entfernt. Außer Bergkristall sind dort gelegentlich auch Hornstein und andere Quarzite verwendet worden.

1. Fig. 17 ist eine Spitze aus pechbraunem Hornstein, mit einigen flächenhaften Retuschen an der Unterseite und groben Steilretuschen an den Seitenkanten.

2. Fig. 18, schöne Klinge aus Bergkristall, im basalen Teil stark verbreitert. Natürliche, seitliche Scheidekanten, über die Oberfläche stellenweise

Retuschen. Bulbuspartie durch Steilabschlag entfernt. Zwei weitere Klingen derselben Art haben die Dimensionen $55 \times 36 \times 12$.

3. Geschulterte Pfeilspitze aus Bergkristall mit natürlichen Rändern, $35 \times 17 \times 6$. (Fig. 19.)

4. Breitklingenabschlag aus milchigem Quarzit, mit leicht konkaver Unter- und starker konvexer Oberseite, $58 \times 35 \times 15$. Die natürliche apikale Fläche ist mäßig geneigt, der Rand zeigt einige Gebrauchsretuschen.



Fig. 17.



Fig. 18.



Fig. 19.



Fig. 20.



Fig. 21.

III. Funde aus Kaloba.

5. Fig. 20 zeigt einen quadrangulären Klingenabschlag, $41 \times 31 \times 12$, aus Bergkristall. Die apikale Kante ist durch einige flache Abschlüge geschärft.

6. Fig. 21 ist das Bruchstück einer Klinge mit abgeschlagenem Bulbusende; der erhaltene Teil der rechten Seitenkante ist als gerade Schaberkante retuschiert, $35 \times 19 \times 11$.

4. Katana-Westkiwu.

Von Katana liegen etwa 50 Absplisse und Bruchstücke aus Milchquarz und weißem Quarzit vor. Als Rohmaterial dienen teils Quarzgerölle, teils mächtigere anstehende Quarzadern. Nur der Milchquarz gestattet eine bessere Formgebung. Hervorzuheben sind:

1. Breitklingenabschlag aus Bergkristall, $46 \times 30 \times 12$. Bulbuspartie abretuschiert, rechte Seitenkante mit einigen Retuschen. Endschaaber mit regelmäßig halbkreisförmiger Schaberkante durch nicht gegenständige Retuschen an der Ober- und Unterseite hergestellt, $46 \times 30 \times 12$. (Fig. 22 a, b, c.)

2. Unregelmäßiger Klingenabschlag. Bulbuspartie durch Abschlag entfernt. Linke Seitenkante steil retuschiert. Seitenschaber, $56 \times 40 \times 12$. (Fig. 23.)

3. Grober Klingenabschlag mit unregelmäßigem Mittelgrat, Negativbulbus erhalten, die lateralen Kanten sind spiegelbildlich retuschiert, rechts an der oberen, links an der unteren Seite, $41 \times 23 \times 14$. (Fig. 24 a u. b.)

4. Quadranguläres Abschlagstück aus Milchquarz, $30 \times 25 \times 12$, rechte Seitenkante mit steil retuschierter Hohlkehle. (Fig. 25.) Flatschollenförmiges Abschlagstück mit Hohlkehle an der apikalen Fläche. Die linke laterale Fläche ist zu einer unregelmäßigen Kratzerkante retuschiert („Seitenschaber“), $45 \times 61 \times 15$. (Fig. 26.)

5. Flaches, trianguläres Abschlagstück mit Seitenschaberkante, $39 \times 36 \times 11$.

6. Großes, quadranguläres Abschlagstück aus Milchquarz, $83 \times 55 \times 27$. Die linke Seitenkante mit groben Nutzbuchten.

7. Bohrer, aus einem quadrangulären Abschlagstück hergestellt. Nur die nach links abgeschrägte apikale Fläche ist retuschiert, $30 \times 24 \times 12$. (Fig. 27.)

8. Diskusartiges Manufakt mit flacher Unterseite und stark gewölbter Oberseite. Die scharfe, natürliche Randkante zeigt zahlreiche Nutzkerven.

9. Seitenstichel, aus einem quadrangulären Abschlagstück, $30 \times 26 \times 9$, gearbeitet, die linke laterale und die apikale Fläche steil retuschiert.

10. Pfeilspitze mit flacher Unterseite, abgeschrägter Basis, scharfem Mittelgrat und natürlichen Seitenrändern, $29 \times 14 \times 5$.

Daneben findet sich noch eine Anzahl Klingenabschläge und Spitzen ohne sekundäre Bearbeitung.

III. Die Ruanda-Industrie.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Funde aus Nyundo, Katana, Kaloba und Ijewi-Kwidschi ein und derselben Fazies angehören, die ich als Ruanda-Industrie bezeichne. Das Ausgangsmaterial ist Quarz, Quarzite und Bergkristall. Atypische Absplisse und breitklingenartige Stücke werden häufig verarbeitet. Einseitige Bearbeitung ist die Regel. Doch ist Flächenretusche nicht unbekannt, und gelegentlich finden sich einige Retuschen auch auf der Unterseite. Die Bulbuspartie ist meist durch schrägen Abschlag entfernt.

Daneben finden sich auch nicht wenig Schmalklingen, und neben zahlreichen, aus Schmalklingen oder Absplissen hergestellten Schneide- und Schabewerkzeugen sind noch einige typisierte Formen hervorzuheben: Seitenstichel, Bohrer, Pfeilspitzen mit abgesetzter Basis, eine rhomboide Spitze und eine größere, über



Fig. 22a.

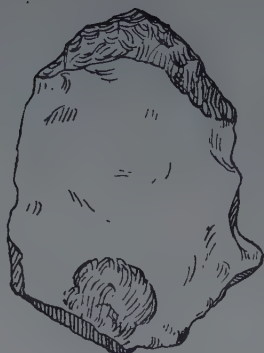


Fig. 22b.



Fig. 22c.



Fig. 23.



Fig. 24a.



Fig. 24b.



Fig. 25.



Fig. 26.



Fig. 27.

IV. Funde aus Katana.

die Fläche retuschierte Spitze, die zumindest mit Blattspitzen in Beziehung gebracht werden kann.

Am nächsten sind die Funde aus Kenya, welche von L. S. B. LEAKEY⁵ in musterhafter Weise beschrieben worden sind, zum Vergleich heranzuziehen. LEAKEY hat in Ablagerungen aus der jüngeren Pluvialzeit eine Kulturfolge festgestellt, die aus einer Absplißindustrie vom Moustérientypus allmählich in eine solutreenartige Stillbayfazies übergeht. LEAKEY und seine Mitarbeiter haben weiter festgestellt, daß das sogenannte „obere Aurignacien von Kenya“, wie es sich in Gambles Cave II bei Elmenteita findet, gleichzeitig mit dieser Kulturenfolge ist, und hat auch bereits (l. c. S. 81) vorausgesagt, man werde Stationen dieser Moustérienkultur finden, in denen auch Typen aus dem Aurignacien auftreten. Dies ist tatsächlich der Fall. Ganz gleichartige Seitenstichel, Endschaber mit halbkreisförmiger Arbeitskante und kleine, rhomboide Spitzen, wie in Ruanda, finden sich in der vierten Besiedlungsperiode von Gambles Cave II. Auch die von LEAKEY in den bisher bekannten Stationen des Kenya-Moustériens vermißten Seitenschaber sehen wir in Ruanda. So fügen sich die Funde vom Kiwusee harmonisch in die ostafrikanische Kulturenfolge ein. Wir dürfen sie zeitlich in den Ausgang der jüngeren Pluvialperiode setzen.

IV. Funde aus Lasa im Ituriwalde.

Über die Fundumstände der im folgenden beschriebenen Objekte berichtet P. P. SCHEBESTA:

„Ein alter Urwaldpfad verbindet den Ituri mit dem Nepoko und dringt nach der Übersetzung des letzteren in die volkreichen Gebiete der Wabudu, Balika und Medje ein. Einige Kilometer unterhalb Avakubi verläßt der Pfad den Ituri und wendet sich nordwärts, überquert den Yendi, Ngayu und den Lasa, bis er bei Bafwabaka den Nepoko erreicht. Bis vor wenigen Jahren noch war dieser Pfad der einzige Karawanenweg, der ins nördliche Innere führte, und scheint früher auch viel von den Völkerverschiebungen jener Gegenden in Gebrauch genommen worden zu sein. Längs des Weges wohnt ein Völkergemisch von Bandaka-, Babali-, Wabudu- und Babeyru-Negern, und die ganze Strecke entlang sind auch Pygmäen wohnhaft. Lasa, auf den Karten unter dem Namen Asa eingezeichnet, ist ein Nebenfluß des Ngayu. Vom Ngayu angefangen, steigt gegen Norden die Landschaft immer mehr an.

Lasa heißt auch der Posten am genannten Bach, der im Jahre 1929 von Licenciars (Reservisten) bewohnt war, aber zum größten Teil verlassen ist, seitdem der Karawanenweg aufgelassen wurde. Die Licenciars waren erst seit wenigen Jahren angesiedelt. Wer vor ihnen den Platz innehatte, ist mir nicht bekannt.

Die Siedlung liegt auf zwei nebeneinander liegenden, mäßig ansteigenden Kuppen, die heute vom Wald entblößt sind. Man sieht aber viele Ölpalmen. Von drei Seiten werden die Hügel von Gewässern umspült. Mir

⁵ L. S. B. LEAKEY, *The Stone age Cultures of Kenya Colony*, Cambridge 1931.

machte der Ort auf den ersten Blick den Eindruck, daß er für eine Siedlung sehr geeignet war und auch Verteidigungsmöglichkeiten hatte.

Es fielen mir kleine, bereits verwitterte Steinhaufen auf, die wahllos umherlagen. Ich zweifelte keinen Augenblick, daß es Ablagerungen von Werkstätten waren. Als ich in den Haufen herumwühlte, fielen mir einzelne behauene Steine auf, die ich auflas, weil sie offenkundig Zeichen der Bearbeitung



Fig. 28 a.



Fig. 28 b.



Fig. 29.



Fig. 30.

V. Funde aus Lasa.

an sich trugen. Gut gearbeitete Werkzeuge fand ich keine vor, nur Abfälle, woraus ich schloß, daß die Steinhaufen nur Abfallhaufen waren. Die Neger verstanden nichts von diesen Dingen, ebensowenig die Pygmäen.

Grabungen hatte ich keine vorgenommen. Auch hatte ich nicht die Zeit, den Steinbruch ausfindig zu machen, aus dem die Steine stammten.

Beachtenswert ist, daß der Fundort mitten im Ituriwald liegt, aber an einer Stelle, durch welche ein uralter Pfad führt.“

Das Material besteht aus sehr unreinem Quarzit, der sich kaum zur Herstellung von Artefakten mit sekundärer Bearbeitung eignet. Es liegt eine ausgesprochene Absplißindustrie vor. Bemerkenswert sind:

1. Ein fäustelartiges Artefakt aus unreinem, grauem Quarzit, $64 \times 37 \times 22$, mit S-förmigen Seitenkanten. (Fig. 28 a u. b.)
2. Ein breitklingenartiger Abspliß mit Mittelgrat, $42 \times 30 \times 9$, ohne sekundäre Bearbeitung.
3. Eine Spitze aus Milchquarz, mit stark schräger, natürlicher Basisfläche, $37 \times 31 \times 8$, mit gut retuschierten Seitenkanten. (Fig. 29.)
4. Ein Abspliß aus Milchquarz, $41 \times 29 \times 12$, mit konvexer, gut retuschierter linker Seitenkante. (Fig. 30.)
5. Eine unfertige Quarzspitze mit etwas abgesetzter Basis, $26 \times 14 \times 5$.
6. Daneben ist noch eine Anzahl Absplisse von etwa rechteckigem Umriß vorhanden, deren Seitenflächen senkrecht sind, während Ober- und Unterfläche gegen eine apikale Arbeitskante konvergieren. Ähnliche Objekte aus ebenso unreinem Quarz kenne ich vom Otjikotosee. Dimensionen: $25 \times 14 \times 9$, $27 \times 16 \times 9$, $29 \times 18 \times 15$.

Wir haben also in Lasa eine wohl durch das Material bedingte, sehr primitive Abschlagindustrie vor uns, und nur die beiden klingenartigen Absplisse mit sekundärer Randbearbeitung zeigen uns, daß die prähistorischen Bewohner dieses Platzes über höhere technische Fähigkeiten verfügten, als aus dem ansonsten hinterlassenen Inventar geschlossen werden könnte. Eine Angabe über die Zeitstellung läßt sich vorläufig nicht machen.



The Language of the Tacana Indians (Bolivia).

By RUDOLPH SCHULLER †.

a) Literature.

The only known vocabulary of the Sapibocona ¹ dialect is that which has been inserted by the ex-Jesuit LORENZO HERVÁS in the works listed below ².

"Aritmetica delle nazioni e divisione del tempo fra l'orientali". Opera dell'abbate don LORENZO HERVÁS. Cesena, per GREGORIO BIASINI, 1786, p. 102 ³;

"Vocabulario poligloto con prolegomeni sopra più CL. lingue dove sono delle scoperte nuove", &c. Cesena, 1787 ⁴.

This material has been partially reprinted by ADELUNG in his

"Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in beynahe fünfhundert Sprachen und Mundarten, von JOHANN CHRISTOPH ADELUNG . . . bearbeitet von Dr. JOHANN SEVERIN VATER. Dritter Theil. Erste Abtheilung. Berlin, 1812, p. 571 and p. 576 ⁵.

The Sapibocona glossary has likewise been reprinted in BALBI's "Atlas Ethnographique du Globe", Paris. Rey et Gravier, 1826, Tab. XLI, No. 467.

According to LUDEWIG ⁶ vocabularies and grammatical notes on the Tacana and Maropa are to be found in D'ORBIGNY's "L'Homme Américain", I, p. 359 and p. 376 (Tacana); p. 380 (Maropa).

LUDEWIG related the Tacana and the Maropa to their neighbors, the Xuracaré, whose language, however, differs from that spoken by the former.

The Sapibocona numerals 1—10, from BALBI, op. cit., p. 74, were reprinted by Prof. POTT ⁷ in his

"Die Quinäre und Vigesimal Zählmethode bei Völkern aller Erdtheile." Halle, 1847.

¹ LUDEWIG, "The Literature of American Aboriginal Languages". London, 1858, p. 168, gives erroneously the Sapibocona as related to the Kétšua.

² Regarding to the items signed with # I relied on LUDEWIG, op. cit.

³ Vol. XIX of the work "Idea dell' Universo, che contiene la storia della vita dell' uomo", etc.

⁴ Vol. XX of the same work.

⁵ See also "Linguarum totius orbis vocabularia comparativa, August. (Catherina II) cura collecta (a P. S. PALLAS digesta)". Petropoli, 1786—1789. — "Das Gebeth des Herrn oder Vaterunserammlung in 152 Sprachen." Herausgegeben von GUSTAV VON BERGMANN. Gedruckt zu Ruien. 1789. — "Oratio Dominica CL linguis versa", etc. Edente Marcel. Parisiis, Anno repar. sal. 1805.

⁶ Op. cit., pp. 206—207.

⁷ Op. cit., "Addenda" by Prof. W. M. W. TURNER, p. 238.

Thirty-nine words and the numerals 1—20 were gathered by WEDDEL from Tacana Indians, probably at the Mission of Guanay, on the river Mapiri. These data are found in the following work:

"Voyage dans le Nord de la Bolivie et dans les parties voisines du Pérou ou visite au district aurifère de Tipuani." Paris and London, 1853⁸, p. 456.

WEDDEL's glossary and the numerals were reprinted by LAFONE QUEVEDO⁹.

The earliest known printed text in Tacana is a small octave of forty-one pages, "Catecismo de la Doctrina Cristiana en Idioma Tacana", por un Misionero del Colegio de Propaganda Fide de La Paz de Ayacucho. 1859. Imprenta de Vapor. — Calle de la Aduana, No. 356¹⁰.

The text is entirely in Tacana, without the corresponding Spanish. The Lord's Prayer and the Creed in Tacana were reprinted by BRINTON¹¹.

The author of this "Catecismo" was the Franciscan missionary Father JOSÉ DE COMAS¹².

There is another "Catecismo" in Tacana and Spanish composed by the Franciscan missionary Father ANTONIO GILI. This treatise had been printed in 1862, at La Paz¹³, and lately it was reprinted by LAFONE QUEVEDO¹⁴.

The only data regarding the Guariza dialect is found in Prof. E. TEZZA's "Saggi Inediti di Lingue Americane". Appunti bibliografiche. Annali della Università Toscana. X. Pt. I. Scienze Nool. Pisa, 1868¹⁵.

The Lord's Prayer in this dialect has been reprinted by Dr. D. G. BRINTON¹⁶.

The numerals 1—20, 30, 40 and 100 (most probably taken from HERVAS-ADELUNG) were inserted also by Prof. FRIEDRICH MÜLLER, in his

"Grundriß der Sprachwissenschaft", II. Band. Anhang, p. 438, Wien 1882.

In the comparative vocabulary appended to the article, "Dialects of Bolivian Indians", by the well-known American explorer E. R. HEATH¹⁷, there is a Maropa glossary, 156 words of which were inserted by Dr. BRINTON in the "English-Tacana and Dialects Vocabulary"¹⁸.

⁸ LAFONE QUEVEDO, "Tacana", p. 7, gives 1850 (?).

⁹ Op. cit., p. 8.

¹⁰ BRINTON, "Studies", pp. 13—14. — SCHULLER, "Weitere Ergänzungen zur Bibliographie der Nu-Sprachen (Pano-Gruppe)". "Anthropos", VI, 1911, p. 640.

¹¹ "Studies", pp. 14—15.

¹² SANJINÉS, "Manual", p. 3.

¹³ SANJINÉS, op. cit., loc. cit.

¹⁴ "Tacana", pp. 109—133.

¹⁵ BRINTON, op. cit., p. 8.

¹⁶ Op. cit., p. 15.

¹⁷ "A Philological contribution from information gathered during three years residence in the Department of Beni, in Bolivia"; in "Kansas City Review of Science and Industry". Vol. 6, No. 12, 1883. — All my endeavors to find this most valuable paper in the libraries of Vienna have been fruitless.

¹⁸ Op. cit., pp. 15—19.

As to the Maropa dialect, my study is based upon BRINTON and CARDÚS¹⁹. Father CARDÚS published twenty words and twenty-eight sentences in the Cavineña²⁰, and nineteen words and twenty-eight sentences in the Maropa dialect²¹. These glossaries have also been reprinted by LAFONE QUEVEDO²².

Tacana, Araona and Cavineña vocabularies occur in ARMENTIA's "Navegación del Madre de Dios", Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia, I, La Paz, 1887. Extracts from the Araona glossary we find in LAFONE QUEVEDO's "Cavineña"²³.

One hundred eighty-three Tacana words, forty-four Araona and forty-three Cavineña words (from ARMENTIA, 1887) were incorporated by BRINTON in the "Tacana and Dialects-Vocabulary"²⁴.

References to the Tacana language we find also in BRINTON's "The American Race". New York, 1891, pp. 298—300 (*cf.* also the edit. of 1892). The linguistic appendix contains sixteen words and the numerals 1—5 from the Tacana, sixteen words and the numerals 1—5 from the Maropa, and eleven words and the numerals 1—3 from the Sapibocona dialect²⁵.

BRINTON's second contribution to the study of this linguistic branch bears the following title: "The Tacana Language and its dialects"²⁶. The comparative vocabulary also contains twenty-three words of the Sapibocona from HERVAS²⁷. The Tacana proper words, about one hundred and twenty-two were taken from ARMENTIA, 1887; and eight words from a closely related dialect chosen from WEDDEL's glossary. The numerals given by BRINTON are borrowed words²⁸.

Most valuable indications with respect to certain peculiar sounds in the Tacana dialect are contained in Father SANJINÉS' "Manual en el idioma Tacana, para el servicio de los Padres misioneros y aun para el de los patrones de Barracas"²⁹, donde hay esparcidos algunos miles³⁰ de naturales Tacanas" compuesto por el R. P. F. FERNANDO DE M. SANJINÉS. Small-8vo, printed in 1891 at La Paz³¹.

The grammatical sketch, based chiefly on ARMENTIA, 1887, is followed by

¹⁹ "Las Misiones Franciscanas", etc., p. 311.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 311—312.

²¹ *Op. cit.*, pp. 314—315.

²² "Cavineña", pp. 117—120. The Tacana glossary occurs again on pp. 117—118; and again on pp. 119—120.

²³ Pag. 23—24; *cf.* also pp. 17, 18 and p. 19.

²⁴ "Studies", pp. 15—19, according to the reprint from the "Proceedings of the American Philosophical Society". Philadelphia, 1892.

²⁵ Pag. 358; on p. 300 there occur also eight words from the Tacana compared with the corresponding Kétšua.

²⁶ "Studies", pp. 7—21. My quotations are made according to the reprint.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 15—19.

²⁸ See also "Tacana-English Vocabulary", pp. 19—21.

²⁹ Settlements of rubber traders in the virgin forest.

³⁰ It seems somewhat exaggerated.

³¹ The copy of the "Manual" I found in the library of the "Anthropos" at Sankt Gabriel-Mödling, is defective, being missing the title page (III — 108 pp.).

the "Doctrina Cristiana", which runs from p. 17 to p. 77. The "Names of Consanguinity", etc., are found on pp. 77—79.

The songs in Tacana only run from p. 80 to p. 82. "Popular Spanish Songs" are to be found on pp. 83—91. The "Breve Formulario de Frases y Voces en Tacana (-Spanish) para facilitar el trato con los Indios", it contains about two hundred and forty-one words and one hundred and forty-six sentences in Tacana with the corresponding Spanish translation, pp. 92—101.

These treatises are followed by a "Doctrina Cristiana" in the Pacaguára (Pano) language. The text is entirely in Pacaguára, without the corresponding Spanish text, and it runs from p. 104 to p. 108³². This is the earliest, perhaps the only known printed text in the Pacaguára language. Further more, we possess the linguistic materials gathered by the missionary and pioneer Father NICOLÁS ARMENTIA, O. F. M.

The vocabularies and grammatical notes were commented and annotated by the Argentine savant LAFONE QUEVEDO and published under the following title:

a) "Tacana, Arte, Vocabulario, Exhortaciones, Frases y un mapa por el R. P. FR. NICOLÁS ARMENTIA. Oraciones y Catecismo por el Rev. P. FR. ANTONIO GILI, misionero de la Recoleta de La Paz." Introducción y notas por SAMUEL A. (LEJANDRO) LAFONE QUEVEDO, M. A. La Plata, Talleres de Publicaciones del Museo, 1892. (Biblioteca Lingüística del Museo de La Plata. — Sección de Bolivia. Tomo I. Primera Parte.) In 4to. 135 pp.

b) "Cavineña o Cavina. Arte y Vocabulario. Manuscrito del R. P. Fray NICOLÁS ARMENTIA", ordenado con notas por SAMUEL A. LAFONE QUEVEDO, La Plata, 1904. In 4to. 120 pp.

On pp. 30—32, there occur "Oraciones Cavineñas", viz., the "Padre Nuestro", the "Ave Maria", "El Credo" and "Yo Pecador", with the Spanish interlinear translation.

Finally, there is an anonymous and not yet published manuscript dealing with both the Moseño and Tacana Language which I found in the library of the "Anthropos"³³. The MS. bears no date, nor name of the author. It is very legible and judging from the letter, it is probably the work of a Spanish missionary of the past century. As to the Moseño, it is doubtless an original work³⁴. The twenty sentences in Tacana with the corresponding Spanish translation occupy one page and a half, twenty lines to the page, of a notebook in small 4^o. So far as the contents are concerned, these sentences are the same as those which occur at the end of Father GILI's "Catecismo"³⁵.

Yet a careful comparison shows that the translation of the Spanish sentences into Tacana must necessarily have been made by two different persons. Thus:

³² It was taken from a Mss. written 1851 by a Franciscan missionary.

³³ Languages: Am. 52.

³⁴ Further details will be found in my paper on the Moseño.

³⁵ "Tacana", p. 134, especially 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43 44 and 45.

Sentences:	Anonymous:	GILI:
where from?	<i>quie-h-inetia?</i>	<i>quie-x-enetia?</i>
dangerous	<i>re-h-ada</i>	<i>re-x-ada</i>
mountain(-in)	<i>e-h-i-he(-šu)</i>	<i>e-x-i-xe(-su)</i> Locatif
to run	<i>h-ududu</i>	<i>x-ududu</i>

Aspirated *h* became guttural *x*, palatal *š* became dental *s*.

b) Phonology³⁶.

The letters *f*, *l* and *s* (Spanish *ce*, *ci*) are lacking in Tacana, Cavineña, Araona and Maropa. The pre-dental *ž*, however, is pronounced like *f* by the Araona women, as for instance, *Mafifi*, instead of *Madidi* (*Mažizi*).

ž It represents ARMENTIA's *đ* and SANJINÉS' *d* (English *th*).

š It sounds like French *ch* in *cheval*.

x According to SANJINÉS, it is a guttural sound like *j* (Sp. pr.)

x As in Spanish *j* (*g* before *e* and *i*).

tš As in Spanish *ch*, in *noche*.

tr It represents ARMENTIA's *d*; and *tr* employed by SANJINÉS. Before *e* it is pronounced *ts*, and sometimes *tš*.

*ts*³⁷ As in Cavineña *zun*, navel.

According to ARMENTIA, the Spanish *ñ* is lacking in Tacana³⁸. SANJINÉS, however, writes *ebaña* and *ebania*, indiscriminately³⁹.

The dental *s* in Spanish words seems to become palatal in these Indian languages, as for instance: *miša*, *mass*; *miša*⁴⁰. Unfortunately, the authors make no reference to accentuation and vowel quantities.

The vowels are: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*.

The diphthongs are: *ai*, *au*, *ei*, *eu*, *oi*.

Vowel and diphthong clusters occur as follows: *aa*, *ee*, *ii*, *uu*, *ae*, *ai*, *au*, *ea*, *ia*, *ua*, *ei*, *eu*, *ie*, *iu*, *ue*, *aua*, *eue*, *iai*, *iua*, *eue*, *eaua*.

The only clusters of consonants that I found in the material now accessible are *xacti*⁴¹, *jacti*⁴².

In these languages the rule is that only a vowel (diphthong) may be final. The authors of the different treatises referred to generally adopted the rule of Spanish pronunciation.

* * *

³⁶ Based on the "Anthropos" Alphabet; cf. "Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet" (Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général). Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.; in "Anthropos", Bd. II, Heft 2 bis 6, 1907, pp. 282—1105.

³⁷ The anonymous author of the Lord's Prayer in the Guariza dialect gives *etse-tra*, *our*, while in the anonymous "Catecismo", 1859, we find *tsine-su* to-day (day-in, on). *Pamapa tsine-su*, every day-on, Father GILI also writes.

³⁸ "Tacana", p. 28.

³⁹ "Manual", p. 11.

⁴⁰ *Mitša* also occurs there.

⁴¹ "Tacana", p. 62, *jacti*, to make, *deed*; cf. p. 92, where *ati* to make; and p. 93, *jacti*, *jatti*, *jalti* (!). The latter is evidently an error.

⁴² Cf. "Creed in Tacana", BRINTON, "Studies", p. 15. SANJINÉS, op. cit., p. 19, gives *xatti cucinasa deed-we-of* (our deeds).

English	Tacana	Cavineña
body	<i>equita</i>	<i>ecuita</i>
head	<i>etsua</i> ⁴³	<i>iyuca</i>
hair	<i>etsua eina</i>	<i>etsaru</i>
forehead	<i>etsua matina emata</i>	<i>equiti</i>
skull	<i>etsua tsau</i> (head bone)	<i>iyupa-tsau</i>
face	<i>ebu, bu</i> ⁴⁴	<i>ebu-se-quini</i>
eye	<i>etua</i>	<i>yatua</i>
eye-brow	<i>sinu</i>	<i>sipi</i>
nose	<i>ebi, ebiam</i>	<i>ebi</i>
mucus	<i>v'di</i> (<i>vizi</i>)	<i>uixi</i>
ear	<i>eidaxa</i>	<i>ixaca</i>
mouth	<i>ecuatsa</i>	<i>ecuatsa</i>
tongue	<i>sana</i>	<i>xana</i> (to speak), <i>ana</i>
tooth	<i>etse</i>	<i>etse</i>
gums	<i>etse-tsaxa</i>	<i>etse-cunu</i>
spittle	<i>equedi</i>	<i>ecuedi</i>
beard, chin	<i>queda, equequeda</i>	<i>ecueducu</i>
shoulder	<i>earapa</i>	<i>yaracaca</i>
arm	<i>ebai</i>	<i>ebi</i>
hand	<i>eme</i>	<i>eme-tucu</i>
finger	<i>eme-tsaxa</i>	<i>eme-tucu-sapara</i>
spinal column	<i>ebedede</i>	<i>ebebacua-tsau</i>
bone	<i>etsau</i>	<i>etsau</i>
back	<i>bitsi</i>	<i>ebebacua</i>
hip	<i>etimai</i>	<i>ettima</i>
foot	<i>euatsi</i>	<i>euatsi</i>
leg	<i>eta, etidada</i>	<i>euatsi-mare</i>
shin-bone	<i>eta-batse</i>	<i>euatsi-mare-tsau</i>
rib	<i>epareiri</i>	<i>epere</i>
femur	<i>etidada</i>	<i>ettada</i> (hip)
nerve	<i>esauna</i>	<i>exaruna</i>
lunge	<i>etsata, xatacua</i>	<i>exasa</i>
blood	<i>(e)ami</i>	<i>ami</i>
excrementa	<i>dumi</i>	<i>dumi</i>
mammary	<i>atsu</i>	<i>atsu-pa</i>
	<i>atsu-pa</i>	<i>atsu</i> (milk)
	<i>atsu, tsutsu</i> (to suck)	<i>utsu-vitu</i> (to suck)
		<i>susu</i> (to suck)
figure	<i>eimea</i>	<i>emeya</i>
fornication	<i>sidu</i>	<i>ribu-ribu</i> (frequentat.)
ayllo, tribu	<i>ata</i> ⁴⁵ (consanguineous)	<i>ata</i>
father	<i>t-ata</i>	<i>t-ata</i>
mother	<i>cuara</i>	<i>cuacu</i>
stepfather	<i>tata-puxi</i> (father-for)	<i>e-tata-puxi-que</i>
grandfather	<i>baba</i>	<i>baba</i>
ancestor of the Araona tribe	<i>Baba-bu ada</i>	

⁴³ Cf. PAEZ: *tsua*, hat; *etsua*, hat, according to Castillo; Carib: *itsugu*, head; *itsoque*, head; Cayapa: *atsua*, hair; Colorado: *apitsu*, hair; Caiguer: *aitsi*, hair; Tsontal Carib: *ahua*, head.

⁴⁴ Carib: *itsibu*, face.

⁴⁵ See my paper "Die sprachliche Verwandtschaft der Maya-Quitse mit den Carib-Aruac" in "Anthropos", Tome XIV—XV, 1919—1920.

English	Tacana	Cavineña
grandmother	<i>anu</i>	<i>anu</i>
grandchild	<i>utsecua</i>	<i>y-utsecua-que</i>
stepmother	<i>cuara-puxi</i> (mother-for)	<i>cua-puxi-que</i>
uncle, brother of the mother	<i>xuxu</i>	<i>cucu</i>
nephew	<i>bacua</i>	<i>e-bacua-pea</i>
boy, man	<i>dexa</i>	<i>deca</i>
woman	<i>epuna</i>	<i>epuna</i>
lake	<i>bai</i>	<i>bei</i>
salt	<i>banu</i>	<i>banu</i>
mountain	<i>exixe</i>	<i>equique</i>
house	<i>ete</i>	<i>etare</i>
cover	<i>matsa</i>	<i>maitsa</i>
canoe	<i>cuaba</i>	<i>cuaba</i>
cedar	<i>cuaba-du</i>	
car	<i>etaruxi</i>	<i>etaruqui</i>
sling	<i>livivi</i> (from Aymará?)	<i>viuviu</i>
jug	<i>matu</i>	<i>tura</i>
water	<i>ena</i>	<i>ena</i>
rain	<i>nai</i>	<i>nei, ney</i>
sun	<i>idetti</i> (<i>ixetti</i>)	<i>ixeti</i>
moon	<i>badi</i> (<i>bazi</i>), <i>batri</i>	<i>badi</i> (<i>bazi</i>)
mist, fog	<i>rida apuda</i>	<i>apuda</i>
fire	<i>cuate</i>	<i>etiqui</i>
wood		<i>cuati</i>
ashes	<i>etimu</i>	<i>etiquimuru</i>
night	<i>dida</i>	<i>meta</i>
sky	<i>budu</i>	<i>puxe</i>
dark	<i>apuda</i> , cf. "mist"	<i>apuapu</i>
west	<i>idetti enubiani</i>	<i>ixeti nubiaque</i>
lightning	<i>tseru</i>	<i>pupida</i>
mud	<i>xutsu-xutsu</i>	<i>uyu-uyu</i>
nest	<i>esaxi</i>	<i>exa</i>
duck	<i>suse</i>	<i>xexedece</i>
partridge	<i>buni</i>	<i>buni</i>
turdus	<i>tsico</i>	<i>tsico</i>
eagle	<i>vipa, bipa</i>	<i>vivipa</i>
ostrich	<i>utsane</i>	<i>utsane</i>
bird	<i>dia</i>	<i>upati</i>
tiger	<i>iba</i>	<i>iba</i>
wild boar	<i>guabuquere</i>	<i>guaburu</i>
rabbit	<i>inica</i>	<i>inica</i>
rat	<i>sitte</i>	<i>yete</i>
bat	<i>bina</i>	<i>vina</i>
turtle	<i>datti</i>	<i>dati</i>
caiman	<i>mama-mama</i>	<i>matuxa</i>
iguana	<i>banacua</i>	<i>banacua</i>
rattlesnake	<i>du</i>	<i>tururu</i>
worm	<i>tunu</i>	<i>tiunu</i>
scorpion	<i>assi</i>	<i>axi-pa</i>
louse	<i>bia</i>	<i>bia</i>
wasp	<i>bia</i>	<i>bira</i>
bee	<i>guasa</i>	<i>guaxa, guasa</i>
honey (of bees)	<i>guasa-ena</i> (bee-liquid)	

English	Tacana	Cavineña
honey (of sugar-cane)	<i>siti-ena</i>	<i>bue</i>
wild cane	<i>bue</i>	<i>ebiti</i>
bark of the tree	<i>aquiviti</i>	<i>exique</i>
maize	<i>dixe</i>	<i>yatsi</i> (straw)
pajonal	<i>eatsi</i>	<i>tsisi-cue</i>
willow-tree	<i>zizi</i>	<i>cunu</i>
liane	<i>xunu</i>	<i>bacani</i>
name	<i>ebani</i>	<i>etsuri</i>
voice	<i>utsui</i>	<i>visu</i>
shame	<i>bidu</i> (<i>bizu</i>)	<i>ayi-pexo</i>
piece	<i>pedu</i> (to break)	<i>muda, baxida</i>
fear	<i>iyuba, taxida</i>	<i>casibute</i>
cramp	<i>xaribaiti</i>	<i>suqui</i>
tickle	<i>iruqui</i>	<i>tsudu</i>
hiccough	<i>tsudu</i>	<i>ebutsu</i>
pus	<i>busu</i>	<i>uxexe</i>
pest	<i>tsiqui</i>	<i>cuxa</i>
breath (to)	<i>xu</i>	<i>tšipilo</i> (?)
silver	<i>tšipilo</i> (?)	<i>euatsi</i>
footprint	<i>euatsi</i>	
earth	<i>eaua</i>	<i>metsti</i>
	<i>medi</i> (<i>mezi-metri</i>)	<i>ipi</i>
cicatrice	<i>dipi</i>	<i>tata</i>
blow	<i>tara</i>	<i>caneti</i> (married)
to marry	<i>xaxemiti</i>	<i>ixi</i>
„ drink	<i>idi</i> (<i>izi</i>)	<i>quisarati</i>
„ talk	<i>quisa-quisa</i> (frequent.)	<i>babexu</i>
„ learn	<i>xababetsuati</i>	<i>xuxu</i>
„ burn	<i>utsu</i>	<i>cana</i> (tired)
„ get tired	<i>xaduiti</i>	<i>epid-yameka</i>
„ augment	<i>epudcuatiani</i> (augmenting?)	
„ lade	<i>xabuitque</i> (imperat.)	<i>abu</i>
„ bathe	<i>ena-bitanisu</i> (when they are bathing)	<i>nabiti</i>
	<i>ena</i>	<i>ena</i>
water		<i>ena-quini</i>
pitcher		<i>ena-sapa</i> ⁴⁶
marsh, mud		<i>ena-me</i>
broth	<i>pasanexa</i>	<i>paxadaha</i>
to whiten	<i>pasane</i>	<i>paxada</i>
white	<i>eirs</i> (?) <i>-ixi</i> (fastened)	<i>risi</i>
to fasten	<i>ina</i>	<i>ina</i>
„ catch	<i>ezaua</i>	<i>sanada</i>
green	<i>sara</i>	<i>erara</i>
dry	<i>bu-iyuda</i>	<i>catyidaaqui</i>
serious	<i>peroruta</i>	<i>cuareruda</i>
round	<i>(e)biasu</i>	<i>diaque</i>
on, upon	<i>tsuxe, pitši</i> ⁴⁷	<i>etsuxebute</i>
cheap	<i>edi</i> (<i>ezi</i>)	<i>esiri</i>
old		

⁴⁶ Surely related to the Kétšua *maqui-sapa*, mud.

⁴⁷ Etymologically related to *pitšintša*, Kétšua; cf. LENZ, "Diccionario Etimológico", etc. Santiago de Chile, 1904, voz *pichincha*.

English	Tacana	Cavineña
stout, fat	<i>tseida, etsei</i>	<i>tserida</i>
thin	<i>utsuri</i>	<i>utsuri</i>
quick	<i>tipeida padi, betsuda, velsuda</i>	<i>venida, bibada</i>
full	<i>exexe</i>	<i>execuuxu</i>
long	<i>bauda</i>	<i>cumuda</i>
insensible	<i>ineba</i>	<i>inimema</i>
good	<i>saida</i>	<i>aida</i>
bad	<i>idama, madada</i>	<i>xamauati</i>
much	<i>xucuada</i>	<i>usuada</i>
nothing, not	<i>biame, mave, bia, ayma</i>	<i>ayxama</i> ⁴⁸
envious	<i>inideba</i>	<i>inieda</i>
cold	<i>binada</i>	<i>bada</i>
acrid	<i>asaxuda, saxuda</i>	<i>acudaha, acuda</i>
smelling	<i>ibida</i>	<i>ibida-xu</i>
agitated	<i>xanata</i>	<i>canaxeti</i>
before	<i>equene</i>	<i>peque</i>
black	<i>devena, zevena</i>	<i>tseveda</i>
within	<i>mesi-xu</i>	<i>equini-xu</i>
until	<i>texe</i>	<i>exe tupu</i> ⁴⁹
to wash	<i>tracutracua</i>	<i>utsa</i>
„ call	<i>ivuati</i>	<i>igua</i>
„ arrive, to come	<i>cuina</i>	<i>cuinana</i> ⁵⁰
„ command	<i>ecuatsasia</i>	<i>cuadicia</i>
„ kill	<i>itseguana</i>	<i>iye</i>
„ look	<i>ba-que</i> (imperative mood)	<i>ba</i>
„ ask	<i>baxa</i>	<i>baba, baca</i>
„ plant	<i>bana</i>	<i>vaha, va</i>
„ put, to place	<i>itsa</i>	<i>ya</i>
„ remain	<i>ani-que</i>	<i>ani</i> (to be)
„ receive	<i>exeminia</i> (I am receiving)	<i>quemi</i>
„ know	<i>babe</i>	<i>bave</i>
„ suffer	<i>tutsi</i>	<i>iduxo</i>
„ breathe	<i>anasia</i>	<i>*canaxeti</i>
„ rob	<i>tsi</i>	<i>tsiri</i>
„ sow	<i>bana, evanaxi</i> (for sowing)	<i>va</i>
„ whistle	<i>ui</i>	<i>uvia</i>
„ delay	<i>tsunuda</i>	<i>tsumutati</i>
„ miss a footing	<i>diriri</i>	<i>rivi</i>
„ row	<i>taru</i>	<i>taru-taru</i> (frequent.)
„ live	<i>eide</i>	<i>*canaxeti</i> (cf. to breathe)
„ fly	<i>cuabetsa</i>	<i>eta</i>
„ enter	<i>nubi</i>	<i>nubi</i> ⁵¹
„ come	<i>epueiti</i>	<i>eti</i>
„ swallow	<i>ibudia, ibudya</i>	<i>buxi</i>
„ bury	<i>papa</i>	<i>papa</i>
„ see	<i>ba</i>	<i>ebaña, ebania</i> (I am seeing)
„ die	<i>manu</i>	<i>maxu</i>

⁴⁸ Cf. negative particle in the Maya-Quiché languages.⁴⁹ Cf. "enough" Moseteno.⁵⁰ Cf. to be born; and see also Rama: *no-kuima-lut*, our family "unsere Gebornen".⁵¹ Cf. "west".

English	Tacana		Cavineña
to swim	<i>betsa-babe</i> (to-swimknow)		<i>vesa</i>
„ get wet	<i>naya</i> , cf. rain		<i>nacataha</i>
„ be born	<i>cuina</i> , cf. to come		<i>cuinatsa</i>
„ pinch	<i>dixu</i>		<i>mudi</i>
„ lick	<i>tseu</i>		<i>tsexu</i>
„ weep	<i>pa</i>		<i>paa</i>
„ go down	<i>bute</i>		<i>bute</i>
„ compose	<i>baseta</i>		<i>baxexe</i>
„ believe	<i>xei</i> , <i>xeipu</i>		<i>exene</i>
„ fall	<i>daxaxa</i>		<i>pacaca</i>

English	Tacana	Araona	Cavineña
head	<i>etsua</i>	<i>etsua</i>	<i>iyuca</i>
hand	<i>eme</i>	<i>eme</i>	<i>eme-tucu</i>
foot	<i>euatse</i>	<i>euatse</i>	<i>euatse</i>
body	<i>equita</i>	<i>ecuitsa</i>	<i>ecuita</i>
flesh		<i>yami</i>	<i>erami</i>
blood	<i>ami</i>		
man, male	<i>dexa</i>	<i>dexa</i>	<i>deca</i>
woman	<i>epuna</i>	<i>epuna</i>	<i>epuna</i>
boy	<i>edeave</i>	<i>toro</i> (Span.?)	<i>ebacua-pi</i>
girl	<i>epunave</i>	<i>ebaetsacua</i>	<i>ebacuna</i>
father	<i>tata</i>	<i>tatadi</i>	<i>tata</i>
mother	<i>cuara</i>	<i>uauadi</i>	<i>cuacu</i> , <i>cuaha</i> , <i>ecuaquie</i>
daughter	<i>ebaquie-puna</i>	<i>ebacue-puna</i>	<i>ebacue-puna</i>
brother	<i>dau</i> , <i>ꞑau</i>	<i>tsau</i> , <i>uitsecua</i>	<i>xau</i> , <i>usi</i> , <i>exuquie</i>
to fructify			<i>daue</i> , <i>ꞑaue</i>
elder brother	<i>duꞑru</i> , <i>ꞑuꞑru</i>		
younger sister	<i>dana</i> , <i>ꞑana</i>	<i>tsatna</i>	<i>xana</i> , <i>nasi</i>
uncle	<i>xuxu</i>	<i>xuxu</i>	<i>cucu</i>
wife	<i>euani</i>		<i>euane</i>
aunt	<i>nene</i>	<i>nene</i>	<i>nene</i>
aunt (sister of the mother)	<i>cuaiba</i>		
sun	<i>izetti</i>	<i>itseti</i>	<i>ixeti</i>
moon	<i>baꞑri</i>	<i>badi</i> , <i>baꞑi</i>	<i>badi</i>
star	<i>etubai</i> , <i>etuxai</i>	<i>etuxai</i>	<i>purari</i>
fire	<i>cuati</i>	<i>cuati</i>	<i>etiqui</i>
trunk, tree	<i>aqui</i>	<i>acui</i>	<i>acui</i>
charcoal	<i>etide</i>	<i>etesi</i>	<i>etiur-tseve</i>
ashes	<i>etimu</i>	<i>etimu</i>	<i>etiqui-muru</i>
house	<i>ete</i>	<i>etai</i>	<i>etare</i> , <i>ettare</i>
canoe	<i>cuaba</i>	<i>cuamba</i>	<i>cuaba</i>
water	<i>eavi</i>	<i>xubi</i>	<i>ena</i>
earth	<i>eaua</i>	<i>eugua</i>	<i>metsi</i> , <i>yana</i>
tiger	<i>iba</i>	<i>imba</i>	<i>iba</i>
rain	<i>nai</i>	<i>nai</i>	<i>nei</i>
river	<i>ena</i>	<i>manu</i>	<i>ena</i>
fish	<i>see</i>	<i>xae</i>	<i>xae</i>
stone	<i>tumu</i>	<i>tumu</i>	<i>tumu</i>
earth	<i>mezi</i>	<i>metsi</i>	<i>metsi</i>
on earth	<i>eaua-su</i>	<i>euobba-tsu</i>	<i>yana-xu</i>
yucca	<i>cuabe</i>	<i>cuabe</i>	<i>cuave</i>
meal	<i>xana</i>	<i>xana</i>	<i>edduca</i>

English	Tacana	Maropa	Cavineña
sun	<i>ixetti</i>	<i>etsetti</i>	<i>ixeti</i>
moon	<i>baŕri</i>	<i>bansri</i>	<i>badi</i>
star	<i>etubai</i>	<i>buanavi</i>	<i>purari</i>
fire	<i>cuato</i>	<i>cuati</i>	<i>etiqui</i>
maize	<i>dixe</i>	<i>tsixe</i>	<i>exique</i>
tsitsa	<i>eidi</i> (to drink)	<i>itsi</i>	<i>tupari</i> ⁵²
meal	<i>xana</i>	<i>xana</i>	<i>edduca</i>
water	<i>eavi</i>	<i>xubi</i>	<i>ena</i>
tiger	<i>iba</i>	<i>imba</i>	<i>iba</i>
rain	<i>nai</i>	<i>nai</i>	<i>nei</i>
heaven	<i>ebacua-patša</i>	<i>embacua-patša</i>	<i>barepa</i> , cf. "sun" Pano.
language	<i>mimi</i>	<i>mimi</i>	
to greet	<i>mi-tsu</i> (speaking)		
sit down!	<i>ani-ute</i> (to sit down)	<i>animbute</i>	<i>ani-buteque</i>
stay here!	<i>ani-que</i>		<i>ani-que</i>
What's thy name?	<i>ai mi banime?</i>	<i>am bani nai?</i>	<i>ai bacani mi?</i> ⁵³
to go	<i>pu-ti</i>	<i>eme-puti</i> (I go)	<i>putisa</i> (to flee)
this morning	<i>apudaya</i>	<i>maputia</i>	<i>aputaya</i>
to-morrow	<i>maita</i>	<i>maita</i>	<i>metauya, yabare</i>
yesterday		<i>baunra</i>	<i>bie-barepa</i> ⁵⁴
arrow	<i>pia</i>	<i>pixda</i>	<i>pisa-pisa</i>
Is there?	<i>eani?</i>	<i>eani?</i>	<i>ania?</i>
Where?	<i>quie-pia?</i>	<i>pia-tsu?</i>	<i>ene-xu?</i>
to where?	<i>quie-pia?</i>	<i>piax-du?</i>	
with (instr. and so- cial suffix)	<i>nee, nexe</i>	<i>nexe</i>	<i>tseve, tsebe</i>
with the arrow	<i>pisa-nee</i>	<i>pixda-nexe</i>	<i>piŕsi-nexe</i>
to wish, to seek	<i>ŕrada</i> , S. ⁵⁵ <i>tsada</i> , A. ⁵⁶	<i>ŕratsda</i>	<i>bixadaba</i>
to wish		<i>eme ŕrumtambaxda</i>	<i>bixitda-baya</i>
I love	<i>eamu mu</i> ⁵⁷ <i>eyu-bania</i>	<i>eme xaimunem- baxda</i>	<i>baya</i>
to go		<i>xuyu</i>	
do go!	<i>xuŕruŕru</i> (to run to flee)	<i>xuyu-xe</i>	<i>exuri</i> (current)
English	Tacana	Guariza	Cavineña
our father	<i>ecuana-sa tata</i>	<i>etse-tsa tata</i>	<i>ecuana tata</i>
our mother	<i>etsesa cuara</i>		<i>etsesa cuara</i>
our sins	<i>ecuana-sa, xutša- cuana</i>	<i>etse-tsa xutša</i>	
our enemies	<i>maxai</i> (enemy)	<i>etse-sa maxai- cuana</i> ⁵⁸	<i>maquei</i> (enemy)
our food	<i>xana</i> (meal)	<i>etse-sa xana</i>	

⁵² *tupare*, manioc-root in Lapaču; cf. "La Langue Lapaču", in ZE., p. 524.

⁵³ *Aibeanaimi* is evidently a mistake in CARDÚS, p. 312/I.

⁵⁴ Also *rie-barepa* (this-heaven-sun).

⁵⁵ S. SANJINÉS, CARDÚS, 311/II, gives *rsatda* and *marsatda*, both forms, are of course, mistakes.

⁵⁶ A. ARMENTIA.

⁵⁷ *emamu*, in CARDÚS, is surely another mistake.

⁵⁸ Cavineña *comaqueiti*, war.

English	Tacana	Guariza	Cavineña
day	<i>tsine</i> , S. <i>tsine</i> , 1859 ⁵⁹ <i>tsine</i> , G. ⁶⁰ <i>sine</i> , A.		
thy name went up	<i>mizue ebani</i> <i>troati</i> , S. <i>soati</i> , 1859 <i>tsuatida</i> , G. <i>tuati</i> , <i>tsuati</i> , A.	<i>mixe evani</i>	<i>micue bacani</i> <i>tsura-cuare</i>
to-day	<i>xeave</i> , 1859 <i>xeave</i> , S.	<i>xeabe</i>	<i>rique</i>
they wish do give!	<i>mique enime</i> , 1859 <i>tia-que</i>	<i>mixe enime</i> <i>tia-xe</i>	<i>micue enime</i> <i>tia-que</i>
to give on earth	<i>tia</i> <i>eaua-su</i> <i>eawa-su</i> , S. <i>eaua-su</i> , G.	<i>eubba-tsu</i>	<i>tia</i> <i>yana-xu</i>
to be „ forgive forgive us	<i>papu</i> <i>itsenuba</i>	<i>papau</i> <i>etsebe-itsenuba-xe</i>	<i>papu</i>

Instead of the peculiar sound (*tr*) *tr*, which had been used by ARMENTIA in his first Tacana glossary, this author employed *ts*. That peculiar sound had also been noted by the American explorer HEATH. Thus:

English	A. 1887	HEATH	A. 1902	as it should read:
bone	<i>etro</i>	<i>etra</i>	<i>etsau</i>	<i>etrau</i>
breasts	<i>atru</i>	<i>atru</i>	<i>atsu</i>	<i>atru</i>
chest	<i>etredu</i>	<i>etsentru</i>	<i>etsedu</i>	<i>etrezu</i>
foot	<i>equatri</i>	<i>evatri</i>	<i>euatsi</i>	<i>ecuatri</i>
mouth	<i>aquatri</i>	<i>equatra</i>	<i>ecuatsa</i>	<i>ecuatra</i>
brother	<i>tsau</i>	<i>betri</i>	<i>dau</i>	<i>zau</i>
man	<i>dexa</i>	<i>trexa</i>	<i>dexa</i>	<i>trexa</i>
moon	<i>barri</i>	<i>bantri</i>	<i>batri</i>	<i>batri</i>
earth	<i>medi</i>	<i>metri</i>	<i>medi</i>	<i>mezi, metri</i>
day	<i>trine</i>	<i>tsine</i>	<i>sine</i>	<i>trine</i>
tortoise	<i>dati</i>	<i>trati</i>	<i>dalti (?)</i>	<i>trati, zati</i>
mosquito	<i>di</i>	<i>tri</i>	<i>di, tsui</i>	<i>tri, zi</i>
to sing	<i>satsu</i>	<i>tsatru</i>	<i>sautsa</i> ⁶¹	<i>sautru</i>

English	Tacana	Maropa	Sapibocona
head	<i>etsua</i>	<i>etsuxa</i>	<i>etsuxa</i>
hair	<i>etsua-eina</i>	<i>etra</i>	<i>etsau</i>
eye	<i>etrauntru etua</i>	<i>etatsuntru</i>	<i>etuatsuru</i>
forehead	<i>etsua matina emati</i>	<i>emmata</i>	<i>emata</i>
nose	<i>evi, eviani, ebi,</i> <i>ebiani</i>	<i>evi</i>	<i>evi</i>
tongue	<i>eana</i>	<i>eana</i>	<i>eana</i>

⁵⁹ The "Catecismo".

⁶⁰ G. GILL.

⁶¹ As to ARMENTIA 1887 and HEATH's Maropa, my quotations are based upon BRINTON's "Studies".

English	Tacana	Maropa	Sapibocona
hand	<i>eme</i>	<i>eme</i>	<i>eme</i>
neck	<i>etipi</i>	<i>etipi</i>	<i>etipi</i>
foot	<i>ecuatsi, ecuañri</i>	<i>evañri</i>	<i>ebbatsi</i>
God	<i>edutse</i>		<i>erutsi</i>
man	<i>dexa</i>	<i>ñrexa</i>	<i>reansi</i>
(my) father	<i>rema tata</i>	<i>qui-tata</i>	<i>tsecua</i>
(my) mother	<i>quema-cuara</i>	<i>qui-cua</i>	<i>cua</i>
woman	<i>epuna</i>	<i>anu</i>	<i>anu</i>
grandmother	<i>ane</i>		
fire	<i>cuati</i>	<i>cuati</i>	<i>cuati</i>
lightning	<i>tseru-tseru</i>	<i>xili-xili</i>	<i>ilapa</i>
day	<i>ñrine</i>	<i>ñrine</i>	<i>tsine</i>
heaven	<i>ebacua-patša</i>	<i>embacua-patša</i>	<i>evacuaepana</i>
earth	<i>meñri, meñzi, eava</i>	<i>meñri, eugua</i>	<i>metsi</i>
water	<i>ena</i>	<i>xuvi</i>	<i>euvi</i>
lake	<i>bai</i>	<i>bai</i>	<i>eubi-bure</i>
river	<i>ena</i>		<i>enac</i>

As to the borrowed words in the Tacana, BRINTON gives, among others, the following forms:

<i>bruada</i>	cold
<i>metsi</i>	earth
<i>etai</i>	house (Maropa)
<i>drexá</i>	man (Maropa)
<i>maita</i> ⁶²	morning
<i>esi</i>	old
<i>eruxai (etuxai)</i>	star

Yet none of these words is related either to the Kétšua or to the Aymará. *dr(-exa)* is evidently the dental affricative *ñr*, as, for instance, in *bañri*, moon.

etai, house, is one of the numerous forms in the Tacana dialects which points towards the Carib-Aruác linguistic family.

We find in

Guaná	<i>p-eti</i>	house.
Kustenáu	<i>eti</i>	pudenda
Moxo	<i>p-eti</i>	house
Araicú	<i>p-e(t)i</i>	house
Bakañri	<i>y-eti</i>	my house
Makuñši	<i>eu-ete</i>	house
Paravilhana	<i>ev-ode</i>	house
Pano	<i>baquenna nete</i>	infans nidus habitatio matrix.

Nor can I see any relationship between *sixe*, *dixe*, *exique*, maize and the Kétšua word *tsertsi*, roasted maize.

Pano	<i>sequi</i>	maize
Culino	<i>tšüqui</i>	
Piro	<i>šínque</i>	
Atsiri	<i>šínque</i>	
Amuěša	<i>šínque</i>	

⁶² *maylla* in Aymará may come from the Spanish *mañana*, though *maita* is genuine Tacana, as well as *metsi*, *esi*, *exuxai*, etc.

As to the origin of the Tacana word *umatša*, *umarsi*, tobacco, BRINTON⁶³ asserts, that it is borrowed, doubtless from the Tupí *put-uma* (in the modern Guaraní as spoken in Paraguay *pety*). Yet, the exact Tupí-form is *pjýtýma*. The Tacana word for tobacco can rather be claimed for the Carib-Aruác.

Cf. for instance:

Taino	<i>ta-b-acco</i>	the bifurcated tube ⁶⁴
Carib	<i>m-aco</i>	tobacco
Betóye	<i>aque</i>	tobacco
Ipurucoto	<i>acui</i>	tobacco
Maquiritari	<i>m-acque</i>	tobacco
Xabarana	<i>m-az-acque</i>	tobacco
	<i>yex-m-aque</i>	to smoke
Amuésa	<i>ye-m-ats</i>	tobacco
Sipibo	<i>si-aqui</i>	tobacco
Piro ⁶⁵	<i>iri-p-axi</i>	snuffing tobacco
Mobima	<i>yu-m-ares</i>	tobacco
Cavineña	<i>u-m-axa</i>	tobacco
Maipure	<i>ei-m-a</i>	tobacco
Tariána	<i>xee-m-a</i>	tobacco

The following examples will illustrate linguistic and cultural relations between the Tacana and Carib-Aruác.

English	Tacana	Cavineña	Pano
mamma	<i>atsu, atru-pa</i>	<i>susu, atru-timare</i>	<i>suma</i>
female breasts			<i>suma</i>
milk		<i>atro</i>	<i>suma, enne</i>
to suck	<i>tsutsu</i>	<i>susu</i>	<i>cucciu</i> ⁶⁶
uncle	<i>xuxu</i>	<i>cucu</i>	<i>cuca</i>
flesh	<i>eami</i>	<i>erami</i>	<i>nami</i>
blood	<i>ami</i>	<i>ami</i>	<i>ximi</i>
bone	<i>etsau</i>	<i>etsau</i>	<i>sau</i>
spinal column ⁶⁷			<i>casa-tsau</i>
to fornicate	<i>tsotati</i>		<i>tsuta</i>
spittle	<i>equedi</i>	<i>ecuedi</i>	<i>queno</i>
mouth	<i>ecuatsa</i>	<i>ecuatsa</i>	<i>quesa</i>
leg	<i>eta</i>		<i>vitas</i>
to breathe	<i>xu</i>	<i>cuxa</i>	<i>hucu</i> (cough)
blind	<i>pada</i>	<i>uxunxu</i>	<i>cusun-qui</i>
to hear		<i>exacaqui</i>	<i>micaqui</i>
tongue	<i>eana</i> ⁶⁸	<i>xana</i>	<i>ana</i>

⁶³ "Studies", p. 10.

⁶⁴ The Taino-Ahiti word for the plant is *cohíba*; cf. OVIEDO "Historia General y Natural de las Indias". Madrid, 1851, I, lib. V., Cap. II, pp. 130—131. See also plate 1, where is found a picture of the bifurcated tube of cane to which was applied the name *tabaco*. The *cohíba*, generally, had been simply snuffed into the nostrils.

⁶⁵ The Piro-Simirintši, called also Tšonta-qui, today almost extinct, formerly occupied the virgin forests of the upper Ucayali, the Urubamba, the Tambo and Peréne.

⁶⁶ Cf. *cucu*, maternal uncle.

⁶⁷ By V. D. STEINEN, "Diccionario Sipibo", p. 31/I, erroneously translated Dorn, Stachel.

⁶⁸ The tribal name *Tac-ana* is etymologically related to *e-ana*.

English	Tacana	Cavineña	Pano
language		<i>ana</i> (word)	
tail (of animals)		<i>ina</i>	<i>hina, xina</i>
grandmother	<i>anu</i>	<i>anu</i>	<i>s-anu</i>
son	<i>ebacua, ebacue. G.</i>	<i>ebacua</i>	<i>baque</i>
matrix	<i>ete, etai</i> (house)	<i>ettare</i>	<i>baquenna nete</i> (child-of-house)
people	<i>epu</i>		<i>cai-ho</i>
woman	<i>epu-na</i>	<i>epu-na</i>	
wasp	<i>bia</i>	<i>bira</i>	<i>bina</i>
louse	<i>bia</i>	<i>bia</i>	<i>hia</i>
mosquito	<i>tsiu</i>		<i>sio</i>
butterfly		<i>apui</i>	<i>puenpue</i>
squirrel		<i>danapa</i>	<i>capa</i>
hedgehog	<i>ida</i>	<i>ixa</i>	<i>hiza</i>
snail	<i>buturu</i>		<i>buto</i>
wax	<i>bini</i>	<i>vini</i>	<i>bui</i>
flower	<i>sasa</i>		<i>xua</i>
camote	<i>xariri</i>		<i>cari</i>
maize	<i>exique</i>	<i>dixe</i>	<i>šequi</i>
barbasco	<i>zata</i>		<i>sadta</i>
beans	<i>xixiu</i>		<i>xusu</i>
to plant	<i>bana, evana-xi</i>	<i>va, vaha</i>	<i>bana-qui, banei</i>
tartago (palm)	<i>tauadana</i>		<i>tau</i> (Tarapoto palm)
straw, plant	<i>eatsi</i>	<i>xats</i>	<i>huasi</i>
to burn		<i>xuxu</i>	<i>utsu</i>
wood, forest	<i>cuati</i>	<i>cuati</i>	<i>caru</i>
yucca	<i>cuabe</i>	<i>cuabe</i>	<i>atsa</i>
harina (of mandioca)	<i>asa</i> (Moseteno)		<i>atsa-poto</i>
fire	<i>cuati</i>	<i>etiqui</i>	<i>tsi</i>
hot	<i>cuasi</i>		
charcoal	<i>etide</i>	<i>etesi</i>	<i>tsiste</i>
trunk, tree	<i>aqui</i>	<i>ecui, acui</i>	<i>huihi</i>
ashes	<i>etimu</i>	<i>tsim</i>	<i>tšimapu</i>
flame	<i>si-cue</i>	<i>xuxu</i>	<i>utsu</i>
moon	<i>batri</i>	<i>badi</i>	<i>usi</i>
sun	<i>izetti</i>	<i>ixeti</i>	<i>bari</i>
heaven		<i>bare-pa</i>	<i>nai-cu</i>
rain	<i>nai</i>	<i>nei</i>	<i>nai-butsi-qui</i>
air	<i>naixe</i> (Moseteno)		
arrow	<i>pisa-pisa</i>	<i>pia, pixda</i>	<i>pitsa, piia</i> (Jaunávo)
bow	<i>pisa-tsue</i>		<i>pia</i> (Maxuruha)
to measure	<i>tupu-ha</i>		<i>tupun-qui</i>
measure			<i>tupu-na</i>
enough	<i>tupu</i> (Moseteno)		
liquid (water)	<i>ena</i>	<i>ena</i>	<i>enne</i>
milk			<i>suma-enne</i>
honey	<i>quasa-ena, cf. bee</i>		<i>bui-enne, cf. wax</i>
river	<i>ena</i>	<i>ena</i>	<i>gene</i>
border	<i>ena-xe</i>		<i>gene-quesa</i>
beach	<i>ena-maxe, cf. tsu-maxe-xe</i>		<i>maši, patši</i>
rivulet	<i>ena-baque</i> (river-son)		

English	Tacana	Cavineña	Pano
broth	<i>ena</i>	<i>ena-me</i>	<i>enne</i>
to nail	<i>tata</i>		<i>tatsa</i> (nail)
„ make	<i>aque, S., aha, A.</i>	<i>aha</i>	<i>acqui, accai</i>
„ come, to	<i>xuyu-xe!</i>	<i>exuri!</i>	<i>xuai!</i>
arrive (by foot)			<i>xui-que</i>
affinity (by blood)	<i>ets-ama</i> (-belly)	<i>ebacua</i>	<i>cf. son, matrix</i>
foetus	<i>mabbe</i>	<i>maqui</i>	
enciente Indian	<i>etsama</i>	<i>utsama</i>	<i>sama</i>
virgin		<i>xaxama</i>	
to conceive	<i>xamabiati</i>		

Consonants are liable to change of mode of articulation. Thus, guttural become palatal.

English	Tacana	Cavineña
breath	<i>xu</i>	<i>cuxa</i>
ear	<i>eidaxa</i>	<i>ixaca</i>
to hear	<i>idabaxa</i>	<i>ixabaca</i>
uncle	<i>xuxu</i>	<i>cucu</i>
man, male	<i>dexa</i>	<i>deca</i>
oar	<i>etaruxi</i>	<i>etaruqui</i>
mountain	<i>exixe</i>	<i>equique</i>
liane	<i>xunu</i>	<i>cunu</i>
to rest	<i>xanaua</i>	<i>canaara</i>
„ get tired	<i>xaduiti</i>	<i>cana</i>
„ ask	<i>baxa</i>	<i>baca</i>
„ fall	<i>daxaxa</i>	<i>pacaca</i>
„ receive	<i>exeminia</i>	<i>quemi</i>
„ rebel	<i>xadu-xati</i>	<i>cac-i-cati</i>
„ roast	<i>eidaxi</i>	<i>eina-qui</i>
„ roll up	<i>xaperuruata</i>	<i>capiruriti</i>
acrid	<i>saxuda, asaxuda</i>	<i>acuda</i>
under	<i>emaxe</i>	<i>emaque</i>
naked	<i>xabi-xati</i>	<i>cavi-cati</i>

Noteworthy are the following examples:

mamma	<i>tsutsu</i>	<i>utsu</i>
head	<i>etsua</i>	<i>iyuca</i>
mud	<i>xutsu-xutsu</i>	<i>uyu-uyu</i> ⁶⁹
to kill	<i>itse</i>	<i>iyé</i>
„ put	<i>itsa</i>	<i>ya</i>
„ suffer	<i>tutsi</i>	<i>iduxo</i>
devil	<i>itsagua</i>	<i>ixaua</i>
cheap	<i>tsuxe pitsi</i>	<i>etsuxebute</i>
to swim	<i>betsa</i>	<i>vesa</i>
grandchild	<i>utsecua</i>	<i>y-utsecua-que</i>
to rob	<i>tsi</i>	<i>tsi-ri</i>
lungs	<i>etsata</i>	<i>exasa</i>
I go to learn	<i>xababa-etsuati</i>	<i>babexu</i>
to burn	<i>utsu</i>	<i>xuxu</i>
worm	<i>sutsu</i>	<i>tsuxu</i>

⁶⁹ This word seems to be related to the Kétšua.

English	Tacana	Cavineña
camp	<i>eatsi</i>	<i>yatsi</i>
footprint	<i>euatsi</i>	<i>euatsi</i>
master, owner	<i>eme-tse</i>	<i>eme-tse</i>
rat	<i>sitte</i>	<i>yete</i>
pus	<i>busu</i>	<i>e-butso</i>
nerve	<i>esauna</i>	<i>exaruna</i>
nest	<i>esa-xi</i>	<i>exa</i>
scorpion	<i>assi</i>	<i>axi-pa</i>
bee	<i>guasa</i>	<i>guaxa</i>
white	<i>pasane</i>	<i>paxada</i>
in (locat.)	<i>su</i>	<i>xu</i>
in	<i>su</i>	<i>tsu</i>
fornication	<i>sidu</i>	<i>ribu</i>
sun	<i>izetti</i>	<i>exeti</i>
thorn	<i>aqui-za</i>	<i>acui-xa</i>
shame	<i>bidu, bizu</i>	<i>visu</i>
old	<i>sinu</i>	<i>sipi</i>
flower	<i>sasa</i>	<i>saisa</i>
much	<i>xucuada</i>	<i>usuada</i>
black	<i>z, vena, devena</i>	<i>tseve-da</i>
unfastened	<i>xapidu</i>	<i>pitsu</i>
tickle	<i>truqui</i>	<i>suqui</i>
to wash	<i>tracutracua</i>	<i>utsa</i>
piece	<i>pedu, pezu</i>	<i>pexo</i>
to hear	<i>idabaxa, idbaxa,</i> <i>izabaxa</i>	<i>ixabaca</i>
moon	<i>bat̃ri</i>	<i>badi</i>
gum	<i>emat̃ri</i>	<i>einadi (?)</i>

We have no indication as to vowel quantities, yet judging from the few Maropa words furnished by CARDÚS, it seems that initial *e* and *i* are lengthened by the following labial nasal *m*.

English	Tacana	Cavineña	Maropa
tiger	<i>iba</i>	<i>iba</i>	<i>imba</i>
heaven	<i>ebacua-patša</i>	<i>barepu</i>	<i>embacua-patša</i>
	Further <i>a</i> in cuaba, canoe: <i>cuaba</i>		<i>cuamba</i> ⁷⁰
	<i>i</i> in anibute, seat: <i>anibute</i>		<i>animbute</i>

The Tacana dialects extending over a relatively small area, still seem to be related to the neighboring Indian languages. As I have said in my study on the Moseño, the morphological and syntactical structure of the latter convey the impression that it is related to the Tacana group⁷¹.

As to the glossary, analogies worth mentioning are:

English	Tacana	Cavineña	Moseño
nephew	<i>ata (tribe)</i>	<i>ata</i>	<i>atta</i>
young man	<i>na, na, son (Ara-</i> <i>-ona)</i>	<i>nanada</i>	<i>nana-t</i>

⁷⁰ BRINTON, "Studies", p. 10, relates *cuamba* to the Aymará *huampu*, boat, but he is mistaken.

⁷¹ Op. cit., p. XCIII.

English	Tacana	Cavineña	Moseteno
sister	<i>zatna, datna</i>	<i>tsatna</i> (Araona)	
soul		<i>x-ata exuana</i>	
consanguineous	<i>ata</i>	<i>ata-püsi</i>	
to suck	<i>tšutšu</i>		<i>tšii</i>
father-in-law	<i>xuxu</i> (uncle)	<i>cucu</i>	<i>tšutšu</i>
aunt	<i>nene</i>	<i>nene</i>	<i>tšu-ne</i> (son-in-law)
grandmother	<i>anu</i>	<i>anu</i>	<i>nono</i>
wife	<i>euani</i>	<i>euane</i>	<i>aua-ne</i> (daughter)
son		<i>aua-di</i> (Araona)	<i>aua-mu</i>
God	<i>edutsi</i>	<i>edutsi</i>	<i>doxit</i>
thou	<i>mi-da, mi-aza, mi-ada</i>	<i>mi-quia</i>	<i>mi</i>
navel	<i>tsuxumutu</i>	<i>tsun</i>	<i>oxo</i>
eye-brow		<i>sipi</i>	<i>afi</i> ⁷²
foot	<i>xutrutru</i>	<i>exuri</i> (current)	<i>xu, yu</i>
go!	<i>xuyu-xe!</i>		
head	<i>etsua</i>	<i>iyuca</i>	<i>xutsi</i>
fat, pregnant	<i>mabbe</i>	<i>ive</i>	<i>mabe, an</i>
cheek		<i>ebana</i>	<i>an</i>
word, tongue	<i>mimi</i> ⁷³ (language)	<i>mimi</i> (Maropa)	<i>mic</i>
water		<i>ena</i>	<i>oni</i>
river	<i>ena</i>		<i>enac</i>
rain	<i>nai</i>	<i>nei</i>	<i>a-nei</i>
air			<i>nei-xe</i>
canoe	<i>cuaba</i>	<i>cuaba</i>	<i>cuaba</i>
cedar	<i>cuaba-du</i>		
fire	<i>cuati</i>	<i>cuati</i>	<i>tson</i>
sun	<i>izetti</i>	<i>ixeti</i>	<i>itsun</i>
moon	<i>baŕi</i>	<i>badi</i>	<i>iva</i>
neg. part.	<i>ma</i>	<i>ma</i>	<i>ma</i>
enough	<i>tupu</i>	<i>tupu</i>	<i>tupu</i>

A number of words have been borrowed from their Kétšua and Aymará neighbors, such as:

pork	<i>cutši</i>	year	<i>mara</i>
cat	<i>misí</i>	sin	<i>xutša</i> ⁷⁵
flesh	<i>aitša</i>	slings	<i>livivi</i> (?)
three	<i>quimiša, quimitša</i> ⁷⁴		

(To be finished.)

⁷² Guatuso *mafi tšiku*, eye.

⁷³ See *simi*, Kétšua, or language of the people (*simi runa*).

⁷⁴ Excepting one, two, in Tacana and Cavineña, five, *eme-rucuata* (cf. *eme*, hand) and ten, *eme-beta-ve* (hands-two), in Aracana, all the other numerals are borrowed from the Kétšua and Aymará.

⁷⁵ See also *Xibaro o Šiwora*; and *el Xebero* of F. SAMUEL FRITZ. *Xutša* has also been introduced in the *Tšolona* language, of Central Perú (upper Huallaga).

Die Fischerei bei Utinta am Tanganyka.

Von Weißen Vätern gesammelte Beobachtungen.

Inhalt:

1. Die Angelfischerei	{	A. Über Tag.	
		B. Zur Nachtzeit.	
	{	A. Schöpfnetze	{
			I. <i>Dagaa</i> -Netz.
			II. <i>Kibuta</i> .
			III. <i>Kisungu</i> .
2. Die Netzfischerei	{	B. Stellnetze	{
			I. <i>Kasugo</i> .
			II. <i>Kakila</i> .
			III. <i>Makila</i> .
			IV. <i>Kitâpi</i> .
	{	C. Zugnetze	{
			I. <i>Tungombe</i> .
			II. <i>Nyamwu</i> .
3. Die Fischerei mit Tüchern.			
4. Die Fischerei mit Körben	{	I. <i>Msege</i> .	
		II. <i>Kungu</i> .	
5. Die Fischerei mit Reusen	{	I. <i>Mgono</i> .	
		II. <i>Kisoi</i> .	
6. Die Zaunfischerei.			
7. Die Fischerei mit Speer und Harpune.			
8. Die Fischerei mit Gift.			
9. Das Anfertigen der Netze.			
10. Fischerkähne und Zubehör.			
11. Rechte und Pflichten, die Fischerei betreffend.			
12. Glauben und Aberglauben.			
13. Übersichtstabellen.			

Wohl eine der günstigsten Stellen für die Fischerei der Eingebornen am ganzen Ostufer des Tanganyka-Sees ist die Bucht von Utinta (zwischen 30 und 31° östlicher Länge von Greenwich und unter dem 7° südlicher Breite).

Einen guten Teil des Jahres ist die Bucht gegen Winde geschützt. Während der Regenzeit treibt zwar der Wind die Wellen gegen das Ufer; aber auch dann gibt es noch ruhige Tage genug, an denen gefischt werden kann.

In Ufernähe ist der See in der Bucht auch nicht sehr tief. Riffe und Steine, an denen sich die Netze oder die Angeln verfangen könnten, sind nicht viele vorhanden; der Grund des Sees ist da mehr flach und sandig.

An Fischen fehlt es auch nicht; weder an Zahl noch an Sorten.

Die Eingebornen, die sich in Utinta aufhalten, nützen die günstige Lage reichlich aus, sie sind fleißig am Fischen. Seit alten Zeiten sind da Wafipa und Wabende ansässig. Einige Fremde sind vom Kongo her eingewandert.

Sodann kommen alljährlich die Wagoma von auswärts, um da *Dagaa* zu fischen. Die Wagoma sollen auch manches zur Entwicklung der Fischerei beigetragen haben. Man sagt, von ihnen kämen: die Fischerei mit Ringangeln, die *Dagaa*-Fischerei und die Fischerei mit großen Reusen.

Was im folgenden über die Fischerei mitgeteilt wird, gilt für Utinta und dessen nächste Umgebung. Die Angaben sind demnach nicht ohne weiteres für den ganzen See und die Fischerei an dessen Ufer maßgebend.

Folgendes sei vorausgeschickt:

Auf offenem See, außerhalb der Bucht, wird fast nie gefischt.

Wenn die Wellen gegen das Ufer kommen, so geht der Fischer sehr selten an die Arbeit.

Wenn zur Nachtzeit gefischt wird, so geschieht es nur in mondscheinlosen Nächten. Geht der Mond spät auf, so wird vorher gefischt; geht er früh unter, nachher.

Die gefangenen Fische werden selten sogleich getötet. Sie lähmen sie manchmal, wenigstens die kleinen, indem sie sie bei den Kiemen eindrücken. Die großen Fische, die sie in den *Visoi* fangen, spießen sie mit einem spitzen Stocke an.

Einsalzen der Fische wird nicht geübt.

Eine Frau oder ein Mädchen wird den Fischer nie als Gehilfin begleiten.

1. Die Angelfischerei.

A. Über Tag.

Früher, bevor Europäer im Lande waren, benützten die Eingebornen nur Angeln, die der Dorfschmied anfertigte. Dazu verwendete er ein Stück Eisen, das er drahtförmig zurechtklopfte. Nachdem er ein passendes Stück Draht abgeschnitten hatte, schärfte er durch Reiben das eine Ende auf einem Steine. Dann formte er die Angel, ähnlich einer europäischen. Einen Widerhaken hatte die Angel aber nicht.

Wer mit den Angeln fischte, mußte gut aufpassen, daß er sie im gegebenen Augenblicke aus dem Wasser zog, sonst entkam der Fisch. Diese Angeln hatten aber den Vorteil, daß die gefangenen Fische ohne Schwierigkeit losgemacht werden konnten.

Die Angel wurde nicht senkrecht ins Wasser geworfen, sondern von der Seite her, von rechts. Beim Heben der Angel zogen sie sie in einem Ruck nach links heraus. Bei europäischen Angeln tun sie das nicht; an denen entkommen die Fische nicht so leicht, wenn sie einmal angebissen haben. Noch jetzt sieht man manchmal Kinder auf eben angegebene Weise mit gekrümmten Stecknadeln fischen. Und nicht immer ohne Erfolg.

Als Angelrute wird ein Rohr von 1 bis 2 m Länge benützt. Jedes solide Rohr ist brauchbar.

Als Angelschnur dient Faden oder dünne Schnur. Die Faser für die Schnüre liefert besonders die Balubastaude, die in sumpfigem Boden wächst. Der Stengel wird grün geschnitten und die Faser abgezogen. Die geschnittenen Stengel können auch aufbewahrt werden, ohne daß die Faser gleich abge-

zogen werden müßte. Aber für gewöhnlich holen sie nur so viele Stengel, als sie gerade brauchen. Wenn die Pflanze an Ort und Stelle dorrt, wo sie gewachsen ist, so ist die Faser nicht mehr verwendbar, sie ist mürbe geworden. Balubafaser ist stark und glänzt etwas; man macht ganz vorzügliche Schnüre davon. (Abb. 1.)

Beim Fischen vom Ufer aus benützen sie eine Angelschnur von etwa 2 m Länge. Wenn sie von hohen Steinen aus fischen, so muß die Angelschnur auch entsprechend länger sein.

Als Köder verwenden sie für den Fang kleiner Fische nur Würmer. Für die *Kambale* können sie auch Heuschrecken oder sogar Schnecken brauchen. Die Würmer graben sie dem Ufer entlang in der feuchten Erde oder sie bringen sie vom Felde mit. Der Fischer bettet die Würmer mit nasser Erde in seinen Hut oder in eine Topf- oder Kürbisscherbe.

Kaum ist die Angel geworfen, so wird sie von einer Menge ganz kleiner Fischlein umschwärmt. Wenn die größeren nur kurze Zeit auf sich warten lassen, so haben die kleinen den Köder weggezupft, ohne daß sich auch nur eines hätte fangen lassen. Es wandert ein Stück Wurm ums andere an die Angel, und der Fischer kann oft lange warten, bis er was hat. Sie lassen sich aber nicht leicht entmutigen; der Geduldfaden der Fischenden scheint unverlierbar und länger als die Angelschnur, die sie verwenden!

Mit den ganz kleinen Angeln fangen sie *Ndanga*, kleine *Mpata*, *Busole* usw. Verwenden sie Angeln mittlerer Größe oder große Nummern, so lassen sich *Kibonde*, *Mpata*, *Sangala* und andere größere Fische fangen. Dann braucht es aber eine starke Schnur, sonst geht der Fisch samt Angel und Schnur durch. Als Köder müssen dann auch kleine Fischlein verwendet werden. Für die *Manse* muß es eine Teigkugel sein. Dazu verwenden sie *Muhogo*, Mais- oder anderes Mehl. Um die *Manse* zu fangen, braucht man keine Angelrute. Der Fischer knüpft die Angel ans Ende einer langen, starken Schnur, faßt sie ringförmig in die Linke und wirft dann die Angel weit in den See hinaus, wobei sich die Schnur aufrollt. Das Ende der Schnur behält der Fischer in der Hand oder wickelt es um den Fuß. Oder er steckt einen Stock in den Sand und bindet die Schnur daran fest. Dabei sind nur Angeln mit Widerhaken zu gebrauchen, also europäische.

Wenn sie die *Mwolo* fangen wollen, so müssen sie auf einem Kahne in die Bucht hinausrudern. Die Fische sind nur in der Regenzeit, und zwar bei Sonnenschein zu fangen. Die Angel muß mit weißen Federfahnen oder einem Büschel Baumwolle versehen sein; andere Köder sind unnütz.

Die gefangenen Fischlein wirft der Fischer in ein Grübchen, das er im Sande ausgehoben hat. Wenn er fertig ist mit dem Fischen, reiht er die Fischlein an einen Grashalm. Ein Knoten am Ende verhindert, daß sie abgleiten. Den Halm steckt der Fischer durch Kiemen und Maul der Fische.

Wenn sie die Fische ausweiden wollen, so erweitern sie mit den Nägeln die Leibesöffnung, indem sie ein Stück abklemmen und abreißen. Dann ein kräftiger Druck den Leib entlang, und die Sache ist erledigt. Daß das Fischlein allenfalls noch lebt, das hat nichts zu bedeuten.

Die Eingebornen essen die kleinen Fische gekocht oder gebraten. Wenn

sie sie aufbewahren wollen, so trocknen sie sie am Feuer oder an der Sonne. Dabei schieben sie die Fischlein zwischen Rohrhälften und verschnüren das Ganze (*msomo, misomo*).

Die kleinen Fische verwenden sie auch als Köder. Die größeren können auch dazu dienen, aber nur für die Ringangeln, die sie zur Nachtzeit auslegen.

Das ganze Jahr hindurch wird auf diese Art gefischt, vorausgesetzt, daß die Wellen nicht gegen das Ufer treiben. Das ist der Fall bei Nordwind.

Oktober bis Mai: Regenzeit (*masika, kisiku*), Nordwind (*kazikazi*).

Mai bis Oktober: Trockenzeit (*kipwa, kisenya*), Südwind (*kussi*).

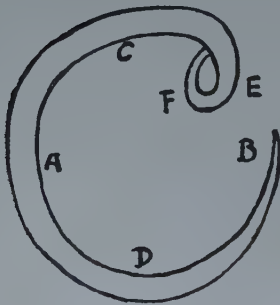
B. Die Angelfischerei zur Nachtzeit.

Die Angelfischerei zur Nachtzeit ist wichtiger als die über Tag. Es werden dabei Fische von ganz ansehnlicher Größe gefangen. Zudem muß der Fischer *fundi*, d. h. Meister im Fach sein. Der Erfolg trug ihm den Namen ein, und den Erfolg machte man abhängig vom Können des Fischers und von den Amuletten, über die er verfügte.

Zur Fischerei mit Angeln über Nacht braucht man einen Kahn, ein Ruder, eine lange Leine mit vielen Angeln nebst zwei Schwimmern und Köder.

Über Kähne und Ruder wird in einem eigenen Abschnitte berichtet.

Die Angeln, die der Fischer verwendet, sind von den europäischen ganz verschieden. Sie sehen einem großen durchbrochenen Ringe ähnlich.



Ringangel.

	I.	II.	III.	IV.
A—B	4.4 cm	3.9 cm	3.4 cm	3.1 cm
C—D	4.6 cm	4.3 cm	3.9 cm	3.3 cm
E—F	9 mm	9 mm	7 mm	5 mm
E—B	1 cm	1 cm	9 mm	7 mm
Dicke der Angel	3 mm	4 mm	3 mm	3 mm
Gewicht der Angel	6.2 g	6.7 g	4.7 g	4.25 g
	Angel	Spitze	Öse	
Swahili	<i>ndoano</i>	<i>intscha</i>	<i>matako</i>	
Kifipa	<i>kabamba</i>	<i>insongo</i>	{ <i>linso</i> (= Auge) <i>lina</i> (= Loch)	

Wert der Angel: 1 Pesa = 5 Heller. 5 Angeln für ein Huhn.

Man sieht aus obigen Angaben, daß die Angeln ziemlich regelmäßig geformt sind.

Die eingebornen Schmiede fertigen die Angeln aus einem Stück Eisen, das sie zu entsprechender Dicke aushämmern. Das Eisen wird wiederholt geglüht und zurechtgeklopft. Die Spitze wird dünner gemacht und auf einem Steine geschärft. Auch die Öse wird geformt, bevor die Angel gekrümmt wird. Der Schmied steckt das Eisenstück, das er verarbeitet hat, in ein Hölzchen mit Eisenzwinde. Dann krümmt er das Ösenende im Loche eines Axthelmes, indem er mit dem kleinen Dächsel das Eisenende in das Loch treibt. Auf dem Amboß (Stein) wird die Öse fertig geformt. Auch zum Krümmen der Angel benützt er Dächsel und Axthelm. Zuletzt wird die Angel gehärtet.



Abb. 1.

Ringangel mit Verbindungsschnur und Mogoro.



Abb. 2.

Harpune und Behälter für die Köder (*lubehe*).



Abb. 3. Körbe (*misege*) mit geordneter Leine und Ringangeln, bereit zum Auslegen. Schwimmer obenauf, rechts und auf der Seite links.



Abb. 4. Zwei *misuta* und rechts noch ein Sack voll *Dagaa*.
Obenauf: Schwimmer = *inkongolo*.



Abb. 5. Feuergabel (*kimoli*) mit Amulettentäschchen (*Dawaa*).



Abb. 6. Fischen bei Wellengang mit klein-*kibuta*.

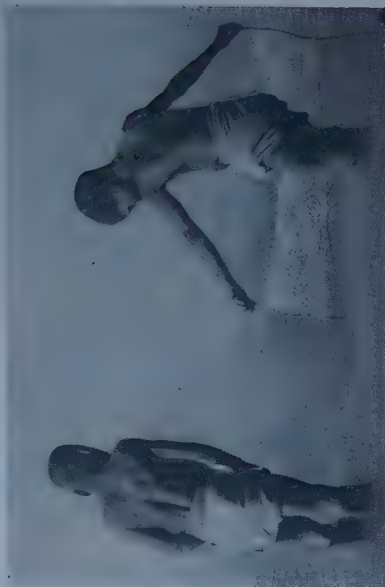


Abb. 7. Auslegen von *Kakila*.

Die Öffnung zwischen Öse und Spitze wird so weit gemacht, daß man den Daumen (Nagel und unterliegender Ballen) einführen kann. Hat eine Angel eine weitere Öffnung, so handelt es sich um eine gebrauchte, alte Angel. Einen Widerhaken haben die Angeln nie.

Jede Angel wird, wenn sie verwendet werden soll, mit einer 35 *cm* langen Schnur versehen, die 3 bis 3·5 *mm* dick ist. Die Schnur wird oberhalb der Öse angeknüpft, nicht durch die Öse gezogen. Sind alle Angeln mit Schnüren versehen, so werden sie an einer langen Leine festgebunden. Diese ist 5 *mm* dick oder etwas mehr (Abb. 1).

Den Abstand von einer Angel zur anderen bestimmt der Fischer in der Weise, daß er die erste Anknüpfungsstelle mit der einen Hand faßt, mit der anderen die Leine unter dem Fuße durchzieht und dann beide Hände mit der Leine über den Kopf hebt. Da, wo die Hand an der leeren Leine hinreicht, muß die zweite Angel befestigt werden. Ebenso wird für die folgenden Angeln verfahren. Wenn jedoch die Leine nicht besonders lang ist, so kann der Abstand zwischen den Angeln etwas verkürzt werden.

Über 300 Angeln wird der Fischer selten an eine Leine knüpfen, aber auch kaum weniger als 100 verwenden. Mit der Zahl der Angeln nimmt die Länge des Seiles zu und damit die Gefahr, daß es reiße.

Oft gehören nicht alle Angeln dem, der sie auslegt, sondern anderen Leuten. Manche haben Angeln, aber keinen Kahn, und zudem ist eben nicht jeder *fundi*. So z. B. wurde eine Leine mit 100 Angeln gemessen, wovon lange nicht alle dem gehörten, der sie auslegen ging. Es ergab sich folgendes:

20 <i>m</i> leeres Seil; dann	122 <i>m</i> Seil mit 33 Angeln
80 „ Seil mit 22 Angeln	60 „ „ „ 20 „
102 „ „ „ 25 „	18 „ leeres Seil.

Somit 410 *m* Seil mit 100 Angeln.

Die Leine hatte vier Merkzeichen. Sie ist an vier Stellen doppelt, so daß eine Schlaufe entsteht, die 8 bis 10 *cm* lang ist. Wenn beim Legen der Angeln nur wenige Köder zur Verfügung stehen, so weiß der Fischer an den Merkzeichen abzuschätzen, wie weit er kommt. Wenn die Köder nicht für alle Angeln reichen, so überspringt er die eine oder andere.

An die Enden der leeren Seile kommen die Schwimmer aus leichtem Holz (*kongolo* = Schwimmer; *masire* = Baum, der das Schwimmholz liefert).

Es ist nicht ganz richtig, wenn man sagt, die Angelfischerei werde zur Nachtzeit betrieben. Denn die Angeln müssen über Tag hergerichtet werden, das Auslegen muß am Abend geschehen und erst am nächsten Morgen werden Leine und Angeln gehoben. Der Fang selbst vollzieht sich die Nacht hindurch.

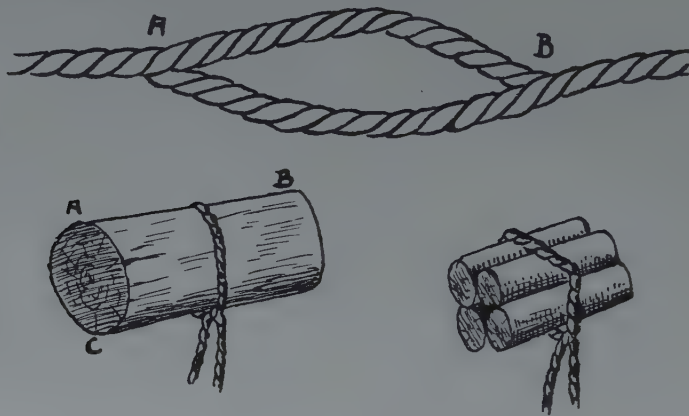
Wenn die Sonne zur Neige geht, wird es Zeit für den Fischer, die Angeln zu legen (*kutega*). Er hat die Leine und die Angeln selten in seiner Hütte, sondern am Strande. Dort hat er sie am Morgen zum Trocknen auf Steinen ausgebreitet. Im Laufe des Tages hat er die Angeln geordnet. Dabei hat er einen oder zwei Körbe neben sich stehen (*msege*, *misege*) (siehe Abb. 3). In die schichtet er Angeln und Leine, indem er sie ringförmig anordnet. Obenauf legt er die Schwimmer. Zugleich unterwirft er Leine und Angeln einer genauen Kontrolle. Indem er das Seil durch die Finger gleiten läßt, untersucht er, ob

es keine schadhafte Stelle aufweist, und er prüft die Angeln, ob sie richtig festgeschnürt seien. Jede Angel hakt er dann in die Leine, damit sie sich beim Auslegen nicht verfange.

Wenn der Fischer am Abend an den Strand geht, um die Angeln zu legen, so nimmt er eine kleine Mulde mit (*lubehe*) (Abb. 2). Die dient als Behälter für die Köder und zum Ausschöpfen des Wassers aus dem Kahn.

Sofern der Fischer sich noch keine Köder verschafft hat, muß er sich damit beeilen. Es werden nur kleine Fische oder Stücke von größeren verwendet. Er wirft ein Zugnetz (*tungombe*) nahe am Ufer, wobei ihm jemand helfen muß. Manchmal fängt er in einem Zuge genügend Fische.

Den Kahn schleift der Fischer bis ans Wasser und legt die Mulde mit den Ködern hinein; ebenso die Körbe mit Leine und Angeln. Nun schiebt er



Schlaufe als Merkzeichen am Angelseil.

A—B: 8 bis 10 cm.

Schwimmer (*kongolo*) aus Masireholz (vgl. Abb. 4).

A—B: 16 cm, A—C: 14 cm.

den Kahn vollends auf den See und steigt ein. Wenn er einen Gehilfen hat, so hat dieser zu rudern; sonst besorgt es der *fundi* selber.

Ist der Fischer an geeigneter Stelle angekommen, so nimmt er die Mulde mit den Ködern auf die Knie. Dann wirft er den ersten Schwimmer über Bord und läßt das Seil bis zur ersten Angel ablaufen. Die hakt er aus der Leine, besteckt sie mit Köder und gibt sie über Bord. So geht die Arbeit weiter, bis alle Angeln im Wasser sind und der zweite Schwimmer dazu. Die Angeln liegen auf dem Grunde des Sees.

Der Gehilfe hat langsam gerudert oder der Fischer, wenn er allein war, ein paar Schläge mit dem Ruder getan, so daß die Leine gespannt blieb. Wenn der zweite Schwimmer gelegt ist, kehrt der Fischer ans Ufer zurück.

Am Morgen, noch vor Sonnenaufgang, sieht man zahlreiche Kähne auf dem See: die Fischer holen ihre Angeln und Stellnetze ein.

Der Fischer hat einen eisernen Haken mitgenommen (*mogoro*) (Abb. 1). Der dient zum Fassen der Fische, die an den Angeln hängen, wenigstens für die größeren. Der Haken ist in den Griff eingetrieben und beide sind mit einer

starken Schnur umwunden. Ein Stück von der Schnur hängt noch frei herab; das dient dazu, den Haken am Handgelenk festzumachen. Andere Fischer bedienen sich statt des Hakens eines Netzes. Es ist aus sehr starker Schnur gefertigt und hat einen Durchmesser von 40 bis 50 *cm* bei einer Länge von 50 bis 60 *cm*. Es ist auf einen starken Bogen gespannt, dessen Enden zusammengebunden sind, so daß eine Art Griff entsteht.

Der Fischer ist nun mit seinem Kahne beim ersten Schwimmer angekommen. Er zieht ihn ins Boot. Den *mogoro* am Handgelenk, hebt er die Leine vorsichtig aus der Tiefe. An deren Widerstand oder am Zucken merkt er, ob was an den Angeln hängt. Handelt es sich um kleinere Fische, so zieht er sie in den Kahn, ohne sich weiter um sie zu kümmern, jedenfalls ohne sie von der Angel zu lösen. Merkt er aber, daß ein größerer Fisch an einer Angel ist, so zieht er den Fang ganz sacht bis an die Oberfläche des Wassers. Dann hackt er den *mogoro* in den Fisch, wo er gerade hintreffen kann. Wenn der Fischer einen zehn und mehr Kilogramm schweren Fisch ohne weiteres ins Boot ziehen wollte, so könnte es wohl vorkommen, daß der Fisch die Leine abrisse und durchginge. Wer ein Netz statt des Hakens verwendet, schiebt es vorsichtig unter den Fang und hebt ihn.

Wenn der Fischer die ganze Leine mit den Angeln gehoben hat, so rudert er ans Ufer. Dort löst er die kleinen Fische von den Angeln und wirft sie ins Boot. Dann rafft er Leine und Schwimmer zusammen, trägt sie auf Steine am Strande und breitet sie dort zum Trocknen aus. Den Kahn hat er auf den Strand gezogen. Die kleinen Fische nimmt er in der Mulde mit und den großen steckt er den Griff des Ruders durch Kiemen und Maul, hebt die Last auf die Schultern und geht ins Dorf.

Was der Fischer vom Fange am selben Tage nicht ißt oder verkauft, das trocknet er am Feuer oder an der Sonne. Der Fall kommt dann besonders vor, wenn der Fischer weit vom Dorfe weg fischen ging. Manchmal sind die Fischer ein paar Tage oder eine Woche lang fort. Da errichten die Fischer dann einen Rost auf Gabelhölzern, um die Fische zu räuchern. Das Gerüst hat etwa 50 *cm* Höhe und 1 *m* im Geviert. Darauf legen sie die Fische, nachdem sie sie vom Rücken her aufgeschnitten haben. Die Fische werden dabei ausgeweidet. Die Fischer bedecken dann die zu räuchernden Fische mit Schilf oder Palmblättern. Unter dem Roste wird ein spärliches Feuer angezündet und unterhalten. Auf diese Weise geräucherte Fische halten sich einige Zeit.

Man kann eigentlich nicht sagen, daß die Ringangelfischerei sich reichlich lohne, wenn man die aufgewendete Mühe in Betracht zieht. Der Fischer hat wohl hin und wieder Glück, macht einen guten Fang; aber nur zu oft kommt es vor, daß er nur einen oder zwei kleinere Fische fängt oder daß nur ein paar Schneckenhäuschen an den Angeln hängen.

Einen guten Fang machte der *Djumbe* (Dorfschulze) in der Nacht vom 7. auf den 8. Juli. Er hatte beim Kap, weit vom Dorfe weg, 250 Angeln gelegt und brachte mehr als 30 Fische heim. Einige davon waren nicht besonders groß, 2 bis 4 *kg* schwer. Die meisten wogen 10 bis 18 *kg* und einer sogar 27 *kg*.

Zu bemerken wäre noch, daß große Fische nicht direkt an die Köder

gehen, sondern daß sie kleinere Fische wegschnappen wollen, die an den Angeln hängen und daß sie sich so fangen lassen. Man findet nachher den kleineren Fisch im Magen des großen samt Angel und Köder.

Die Eingebornen behaupten auch, ein Fisch, der an den Ringangeln angebissen habe, könne nicht mehr loskommen. Daß Fische die Köder wegfressen können, ohne daß sie sich fangen ließen, das ist sicher. Ob sich nicht auch der eine oder andere Fisch wird freimachen können, wenn er auch an der Angel hing? Einen Widerhaken hat die Ringangel nie. Wenn die Fischer europäische Angeln auf gleiche Weise benützen, so fangen sie immer mehr Fische als mit den Ringangeln. Somit könnte es doch sein, daß gefangene Fische sich wieder von den Ringangeln losmachen können. Die *jundi* ziehen die europäischen Angeln auch vor; nur sagen sie, die Angeln seien nicht leicht zu bekommen. Das mag stimmen. Es könnte aber sein, daß da eine andere Schwierigkeit vorliegt. Die Leine mit den Angeln muß ordentlich behandelt werden, auch beim Ausbreiten am Strande zum Trocknen. Das ist nur möglich, wenn jede einzelne Angel in die Leine eingeklinkt ist. Das läßt sich leicht bewerkstelligen bei Angeln ohne Widerhaken. Auch beim Auslegen der Angeln geht die Arbeit leicht vonstatten, wenn kein Widerhaken vorhanden ist: sie lassen sich ohne Umstände lösen und mit Köder bestecken.

Für gewöhnlich legen die Fischer die Angeln nicht weit in die Bucht hinaus. Die Tiefe des Sees, wo sie die Angeln versenken, läßt sich an der Länge des Schwimmerseiles abschätzen: etwa 10 bis 20 *m*. Manche legen sie am Kap, an der Spitze der Halbinsel, auf der Utinta liegt, aus. Der Fischer kann dort auf besseren Fang rechnen, aber er muß dort übernachten. Am Morgen heißt es eben früh zur Stelle sein, um die Angeln zu heben. Denn, wenn die Sonne aufgeht, werden die Fische unruhig und streben tieferem Wasser zu. Vom Dorfe zum Kap ist es aber ziemlich weit.

Die Fischer legen die Ringangeln zu jeder Jahreszeit aus, sofern der See ruhig ist und der Mond wenigstens einen guten Teil der Nacht nicht sichtbar ist.

Die Ringangelfischerei soll von den Wagoma in der Gegend um Utinta eingeführt worden sein. Die Wagoma kommen vom oberen Ende des Sees.

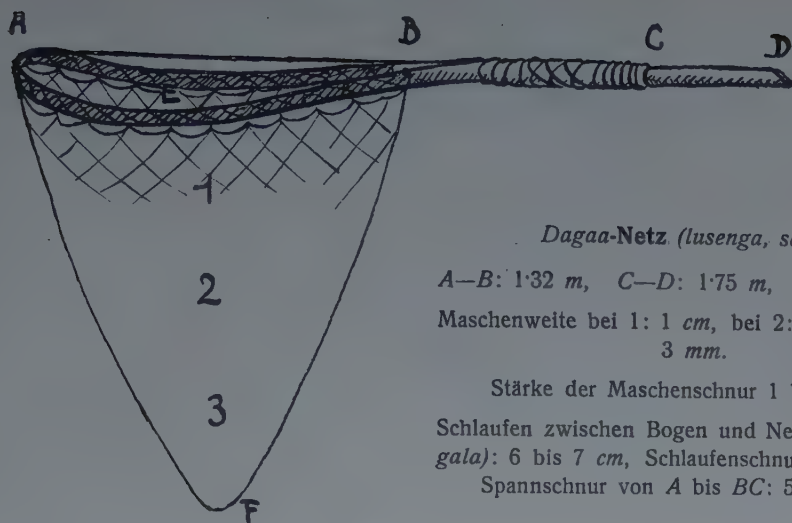
2. Die Netzfischerei.

A. Schöpfnetze.

I. *Dagaa*-Netz.

Die *Dagaa* (*ndagala*) sind kleine Fischlein, die über Tag selten zu sehen sind, die man nur zur Nachtzeit fängt. Scheint der Mond, so sind sie natürlich auch da, aber sie folgen dem Feuer nicht. Daher wird sich ein Fischer nie bei Mondschein oder über Tag an die *Dagaa*-Fischerei machen.

Die meisten der gefangenen *Dagaa* sind ganz klein, selten über 10 *cm* lang. Auf 100 *g* frisch gefangener *Dagaa*, aufs geratewohl aus einem Haufen herausgegriffen, kamen 36 Stück. Auf 100 *g* trockener *Dagaa* gehen etwa 150 Stück.



Dagaa-Netz (lusenga, senga).

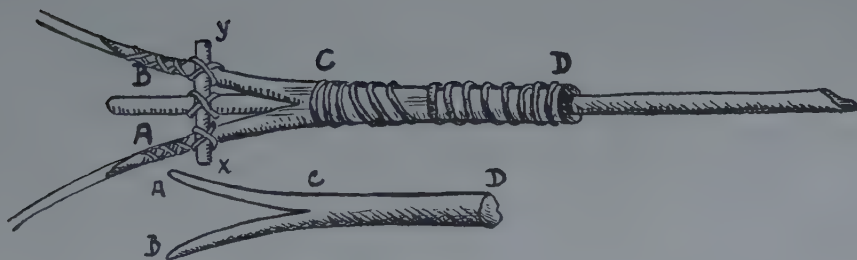
A—B: 1·32 m, C—D: 1·75 m, E—F: 1·40 m.

Maschenweite bei 1: 1 cm, bei 2: 5 mm, bei 3: 3 mm.

Stärke der Maschenschnur 1 bis 2 mm.

Schlaufen zwischen Bogen und Netzrand (*makan-gala*): 6 bis 7 cm, Schlaufenschnurstärke: 5 mm⁴

Spannschnur von A bis BC: 5 mm stark.



Befestigung des Stieles am Netz.

Oben: Klemmholz (*msego*). x—y: 35 cm.

Unten: Stützgabel (*tšanda*). A—D: 56 cm, C—D: 29 cm.

Sack, das Netz allein: *soka*. — Oberer Rand, der ersetzt wird, wenn abgenützt: *kilemo*. — Maschen: *menso*. — Maschenschnur: *mose*. — Rippenschnur im Sacke: *nghongho*. — Bogen: *si*. — Griff: *mseba*. — Gabelhölzer zum Aufhängen der Netze: *mbali ya lusenga*. Wird mit dem Netze sorglich umgegangen, so hält es vier Jahre. Wert 15 Rupien = 1 Kuh. (Bezeichnungen: bei den Wagoma im Gebrauch.)

Maß und Gewicht von vier verschiedenen *Dagaa*, trockene, sind folgende:

	1.	2.	3.	4.
Länge:	4·5 cm	6·5 cm	7 cm	9 cm
Gewicht:	0·24 g	0·65 g	1·05 g	1·70 g

Im Juli 1915 brachten die Wagoma 50 Pakete getrocknete *Dagaa*, das Paket zu 10 kg. Somit eine ganz ansehnliche Menge gefangener *Dagaa*! In dem Jahre hatten die Wagoma allein weit mehr als 300 solche Lasten. Auch mehrere Fischer aus dem Dorfe waren am *Dagaa*-Fischen; man sah oft elf Kähne auf dem See. Man kann annehmen, daß in der „Saison“ bei 400 *Dagaa*-Lasten von Utinta ausgeführt wurden.

Die frischen *Dagaa*, die für den Tagesverbrauch bestimmt sind, werden gekocht oder gebraten. Den Rest trocknen sie an der Sonne. Dazu breiten sie

die Fischer auf Steinen am Ufer aus oder auch nur auf dem Sande. In zwei Tagen sind die Fischlein getrocknet. Sie halten sich etwa vier Monate, vorausgesetzt, daß man die Pakete aufhängt. Läßt man sie auf dem Boden stehen, so macht sich eine kleine Käferart daran und in kurzer Zeit bleiben nur noch die Gräten und der Kopf übrig. Die getrockneten *Dagaa* werden weit herum versandt. Das Paket zu 10 kg kostete damals 1 Rupie.

Um die *Dagaa* zu verpacken, benützen die Fischer selten Säcke aus Stoff, weil das zu teuer kommt. Sie schneiden Bananenblattscheiden von fast 2 m Länge, ordnen sie rosettenförmig an und binden sie auf einer Seite zu. Dann biegen sie die Blätter auf, so daß ein sackförmiger Behälter entsteht. Der wird mit trockenen *Dagaa* vollgestopft und zugebunden.

Besser als diese Bananenscheidenbehälter sind die *misuta* (*msuta*, *misuta*) (Abb. 4). Es sind das kleine, aus einer Matte zusammengenähte Säcke. Die Matte wird aus Schilf gefertigt, die eine Hälfte über die andere gelegt und die Seitenränder vernäht. Sie haben die Form eines aufgeschnittenen Briefumschlages.

Gebraten haben die *Dagaa* keinen schlechten Geschmack. Es haftet ihnen aber doch ein gewisser Geruch an. Wenn man Trägern oder Boten *Dagaa* anbietet, so gehen sie selten darauf ein, sie in ihren Stoffen mitzunehmen. Der Geruch der *Dagaa* bleibt lange an den Stoffen haften und die Ratten machen sich dann sehr leicht an die Stoffe.

Zur *Dagaa*-Fischerei braucht man einen Kahn, ein Ruder, das *Dagaa*-Netz, eine Feuergabel und Brennholz. Der *Dagaa*-Fischer hat immer einen Gehilfen mit. Die Arbeit wird schweigend besorgt.

Geht der Mond überhaupt nicht auf oder erst spät, so gehen die Fischer schon bald nach Sonnenuntergang an die Arbeit. Bevor sie zum Fischen in den See hinausrudern, zünden sie das Feuer auf der Feuergabel an (Abb. 5).

Die Gabel mit dem Feuer wird nun vorn auf den Kahn geschnürt. In den Seitenwänden des Kahnes sind vorn zwei Löcher ausgeschnitten, durch die meist ein Strick gezogen ist. An den Strick werden die Enden der Feuergabel gebunden, sofern er vorhanden ist; sonst werden die Gabelenden bei den Löchern mit Fasern befestigt.

Wenn nun die Feuergabel befestigt ist und der Kahn auf dem Wasser schwimmt, bringt der Fischer das große Netz, legt es in den Kahn und steigt ein. Mit raschen Schlägen rudert der Gehilfe das Boot in die Bucht hinaus. Der Gehilfe hat nichts anderes zu tun als zu rudern. Der *fundi* dagegen sitzt oder steht vorn im Kahne. Er überwacht das Feuer und hält Ausschau nach den *Dagaa*. Wenn er einen Zug *Dagaa* bemerkt hat, so gibt er dem Gehilfen ein Zeichen. Der stellt das Rudern sogleich ein. Bald haben sich die *Dagaa* im Feuerschein gesammelt. Wieder ein Zeichen an den Gehilfen und lautlos tunkt das Ruder in den See: der Kahn wendet und vorsichtig geht es dem Ufer zu. Die *Dagaa* folgen dem Schein. Es kann unter Umständen eine Stunde vergehen, bis sie die Fischlein an passender Stelle haben, wo mit dem Fischen begonnen werden kann. Das Häufchen Holz vorn im Kahne schmilzt förmlich zusammen; ein Scheit ums andere wandert auf die Scherbe der Feuergabel.

Erst wenn sie die *Dagaa* nahe am Ufer haben, beginnt der *fundi* seine

Arbeit. Vorher dämpft er das Feuer, wenn es nötig sein sollte, indem er Wasser daraufspritzt. Dann tunkt er das Netz senkrecht neben dem Kahn in den See und schöpft. Den Fang entleert er in das Boot. Er fischt so lange, als überhaupt noch etwas in das Garn geht oder so lange, bis der Kahn vollgeschöpft ist.

Wenn sie mit dem Fischen fertig sind, so rudern sie ans Ufer. Dort machen sie die Feuergabel los und tragen sie ins Lager oder ins Dorf. Sie bleibt nie auf dem Kahne. Sie löschen das Feuer nicht, es soll von selbst ausgehen. Den Grund, warum sie das tun, konnte ich nicht erfahren. Wie bei manch anderen Gelegenheiten auch, taten sie geheimnisvoll, als ob weiß was dahinter wäre. Es dürfte wohl deswegen geschehen, daß die Scherbe sich nicht plötzlich abkühle und springe. Das Gabelholz decken sie oft noch mit Sand zu. Sie entfernen die Feuergabel wohl auch deshalb, weil an ihr zumeist die Amulette angebunden sind, die man sorglich hütet.

Haben sie einen guten Fang gemacht, so lassen ihn die Fischer ruhig im Kahne bis am nächsten Morgen. War der Erfolg gering, so nehmen sie die Fischlein gleich mit.

Die *Dagaa*-Fischerei wird vom Mai bis in den Oktober hinein betrieben, somit in der Trockenzeit. Der See muß ganz ruhig sein. Ich kann mich nicht erinnern, daß um die Jahreszeit in mondscheinlosen Nächten jemals der Wind geweht hätte. Dagegen hat man in der Jahreszeit bei Vollmond regelmäßig Südwind.

Die Feuer der *Dagaa*-Fischer sind in der stockfinstern Nacht weithin sichtbar und gewähren einen schönen Anblick.

II. *Kibuta*.

An finsternen Abenden, wenn der See ganz ruhig ist, bemerkt man oft bei Steinen nahe am Ufer Feuer. Dort steht der Fischer mit dem *Kibuta* und fischt.

Das Feuer hat er auf dem Kahne angezündet. Er läßt den Kahn ganz langsam den Steinen entlang gleiten oder halten, je nachdem er des Lichtes bedarf.

Verschiedene Fische lassen sich durch das Feuer anlocken oder wenigstens weichen sie ihm nicht aus. Der Fischer tunkt das Netz behutsam unter und wartet, bis ein Fisch vor der Netzöffnung vorbeigleiten will. Ein rascher Zug oder Stoß und der Fisch ist gefangen. Bei der geringsten Bewegung, die der Fisch macht, um zu entkommen, gibt das Netz nach: es gleitet bis an die Spitze des Bogens, wo es festgebunden ist. Auf den Längsseiten des Bogens ist das Netz nur in weiten Schlaufen angehängt. So gerät der Fisch in eine Art Tasche und im Nu ist er aus dem Wasser gehoben.

Mitten durch das Netz geht eine stärkere Schnur, mit der man das Netz spannen kann. Es liegt dann fast ganz flach.

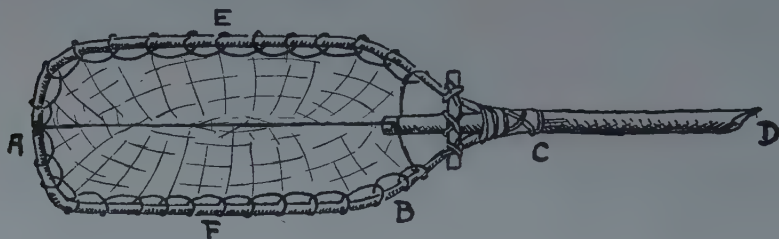
Hie und da benützen sie das Netz auch über Tag, an Stellen, wo zwischen Steinen ein Durchgang freigeblieben ist.

Auch Knaben sieht man manchmal über Tag mit einem ähnlichen Netz fischen. Nur ist es viel kleiner. Es hat auch kleinere Maschen. Sie tunken

das Netzchen vorsichtig unter und wenn ein Fischlein nahe genug kommt, so stoßen sie es mit einem raschen Ruck darauf.

Das kleine Netz dient besonders für den Fang der *Vinkonko*, die *vyumba* haben, d. h. „Wohnungen“. Nahe am Ufer sieht man im Sande unter Wasser tellerförmige Vertiefungen in Menge. Die *Vinkonko* haben sie ausgewischt in den Sand. Sie kreisen dann immer darum herum. Jedes Fischlein dieser Art hat seine „Wohnung“.

Ebenso wird das kleine Netz von Knaben benützt, um bei Wellengang am Grunde der Steine im See zu fischen. Das ist wohl der einzige Fall, wo bei unruhigem See gefischt wird (Abb. 6).



Kibuta.

A—B: 1'27 m, B—C: 38 cm, C—D: 2'90 m, E—F: 54 cm.

Netz nur in A befestigt. Läuft in Schlaufen auf dem Bogen bis A. Maschenweite: $3\frac{1}{2}$ cm, Maschenschnurstärke: $1\frac{1}{2}$ bis 2 mm.

III. *Kisungu*.

Das Netz ist ein kleines Streifnetz. Es ist dem vorigen ähnlich gefertigt. Aber der Sack des Netzes ist auf dem ganzen Umkreis des Bogens festgebunden. Der Rand ist vorn aufgebogen; eine Schnur hält ihn in der Stellung fest.

Die Fischer benützen das Netz ausschließlich in mondscheinlosen Nächten, und zwar ohne Feuer. Sie streifen damit am Grunde der Steine in Ufernähe. In den Sack geben sie einen Stein. Damit fangen sie nur kleine Fische.

Auf dem kleinen See bei Mkombe, dem Kanesiba, verwenden die Fischer noch ein ähnliches Netz, das aber größer ist und auch weite Maschen hat. Es wird nur über Tag und vom Kahne aus benützt.

B. Stellnetze.

Die Fischer verwenden deren vier: *Kasugo*, *Kakila*, *Makila* und *Kitâpi*.

I. *Kasugo*.

Das Netzchen wird nahe am Ufer im Sande aufgestellt. Die Enden des Bogens sind zusammengebunden und bilden einen kurzen Griff. Der Bogen ist aus einer dünnen Wurzel oder aus einem Stück Liane gefertigt. Das Netzchen selbst ist fast immer aus Bulubafaser hergestellt.

Beim Auslegen des Netzchens wird ein Stein auf den Bogen gelegt, so daß er aufrecht steht. Dann wird das Netzchen gespannt. Am Sackende ist



Abb. 8.
Rohrschwimmer
(*inkongolo*).

Abb. 8.



Abb. 9.

Abb. 9.
Fischreuse (*ngono*).
A—B 1,70 m
A—C 60 cm



Abb. 10.

Abb. 10.
Fischzaun im Bache
nahe am Dorfe.



Abb. 11.

Abb. 11.
Eine Pflanze, die zur Fisch-
betäubung dient.
Blütenblätter, die über dem
Boden vorstehen wie mit
Tanneurinde überzogen.
Tagsüber geruchlos, abends
Aasgeruch. Fleisch der Wur-
zeln rötlich und weißgelb,
so ähnlich den Salatrüben.

eine längere Schnur befestigt. Daran wird ein Hölzchen oder dünnes Rohrstück angebunden. Es dient zum Spannen des Netzes, indem das Hölzchen oder Rohr in den Sand gesteckt wird. Man streut dann etwas Kleie oder Pombetreber vor das Netz, um die Fischlein anzulocken.

Nur Kinder gebrauchen das Netz.

II. *Kakila*.

Häufiger als vorhergehendes Netzchen wird dieses (Abb. 7) benutzt, und zwar auch von Mädchen und Frauen.

Wie das erstere, wird dieses Netz in der Nähe des Ufers ins seichte Wasser gestellt. Die Endröhrchen oder Stäbchen werden in den Sand gesteckt, so daß das Netz gespannt bleibt. In der Mitte ist an einer dünnen Schnur ein Stück Grashalm oder Röhrchen befestigt: der Schwimmer.

Als Lockmittel dienen Kleie oder Treber oder auch — gar nichts. Wenn die Fischlein sich eingefunden haben, so wird Sand ins Wasser geworfen. Oder die Kinder springen ins Wasser und werfen mit den Händen Wasser auf. Dadurch erschreckt, suchen die Fischlein auszuweichen und geraten so ins Garn.

Wenn mehrere Kinder beieinander sind mit den Netzchen, so stellen sie sie gemeinsam in eine Linie und an den Seiten je ein Netzchen als Seitenwehre. Sobald ein Fischlein gefangen ist, steht der Schwimmer gradauf.

Was den Ertrag anbetrifft, so ist er mit diesem Netzchen besser als mit kleinen Angeln.

In Bächen brauchen die Fischer ein ähnliches Netz. Es ist aber viel größer und fester. Dabei müssen ihrer zwei das Netz halten und ein dritter die Fische hineintreiben.

Es wird nur zu Beginn der Regenzeit gebraucht, um die *Birigi* zu fangen.

III. *Makila*.

Makila ist das wichtigste der Stellnetze. Es wird sehr häufig verwendet. Stets werden mehrere Netze miteinander verbunden und versenkt. So wurden z. B. die 18 Netze, die gemessen wurden, zu einem ganzen vereinigt und dann gestellt. Es ergab sich folgendes:

1. Netz . . .	13'20 m	Übertrag	73'12 m	Übertrag	143'15 m
2. " . . .	13'80 "	8. Netz . . .	8'66 "	14. Netz . . .	14'25 "
3. " . . .	15'40 "	9. " . . .	9'54 "	15. " . . .	15'70 "
4. " . . .	6'65 "	10. " . . .	11'74 "	16. " . . .	16'15 "
5. " . . .	7'18 "	11. " . . .	12'54 "	17. " . . .	16'45 "
6. " . . .	8'08 "	12. " . . .	13'60 "	18. " . . .	7'40 "
7. " . . .	8'81 "	13. " . . .	13'95 "		<u>213'10 m</u>
	<u>73'12 m</u>		<u>143'15 m</u>		

Da die Endstäbe der einzelnen Netze nicht aufeinandergebunden werden, so hat das ganze etwas mehr als 212 m Länge.

Jedes einzelne Netz ist an zwei Stäben befestigt. Die sind um einige Zentimeter länger als das Netz breit ist. In der Mitte ist an jedem Stabe ein

Stück Seil befestigt. An denen werden die Netze miteinander verbunden. Beim ersten und letzten Netze werden an den Seilstücken die Ankerseile befestigt.

Die letzte Maschenreihe der Netze ist über den Stab gestreift. Nur die letzte Masche oben und unten wird festgebunden. Von da aus geht eine dickere Schnur oben und unten durch das ganze Netz. Die wird an jedem Ende mit der letzten Masche an dem Stab befestigt. Es ist da eine Einkerbung vorhanden am Stabe.

Jedes Netz hat oben eine Anzahl Schwimmer aus Rohrab schnitten (Abb. 8). Jeder Schwimmer hat nur einen Rohrknoten, unter dem er abgeschnitten wurde. Über dem Knoten wird eine Einkerbung gemacht und dort die Schnur befestigt, an der der Schwimmer am Netze festgemacht wird. Manche Fischer durchlochen den Schwimmer über dem Knoten und ziehen die Schnur durch das Loch. Andere umschnüren den Schwimmer und ziehen die Schnur zugleich noch durch das Loch. Das tun die Fischer deswegen, um zu wissen, wem das Netz gehört. Denn selten gehören alle Netze, die zusammen versenkt werden, einem einzigen Fischer.

Das Rohrstück wird durchstoßen: die Schwimmer sind hohl. Sie werden ungefähr 85 cm voneinander am Netze befestigt.

Am unteren Ende der Stäbe werden faustgroße Steine befestigt. Die sorgen dafür, daß das Netz bis auf den Grund sinkt. Die Rohrschwimmer verhindern, daß es sich umlege.

Oben an den Endstäben ist oft ein Päckchen befestigt, die *Dawa*, d. h. die Amulette. Doch können die auch anderswo am Netze angebunden werden.

Die *Makila* werden nur in der Nacht verwendet. Wenn der Mond die ganze Nacht scheint, so hat es keinen Zweck, sie zu legen.

Gegen Abend geht der Fischer an den Strand, wo er die *Makila* aufgehängt hatte. Nur selten hat er sie in seine Hütte mitgenommen. Er nimmt ein Netz nach dem andern von den Gabelhölzern, an denen sie hängen (Abb. 12). Jedes einzelne Netz wird um einen der Endstäbe gewickelt und dann mit dem Endseilstück in der Mitte des Stabes am anderen Ende umschnürt. Sind alle Netze so zusammengerollt, so trägt sie der Fischer in den Kahn. Dazu legt er noch zwei Schwimmer und zwei Ankersteine.

Nachdem der Fischer allein oder mit einem Gehilfen eine gewisse Strecke in die Bucht hinausgerudert ist, bindet er einen Ankerstein und einen Schwimmer an das Endseil eines der Netze und gibt diese über Bord. Er befestigt den Ankerstein an ein kürzeres Seil, den Schwimmer an ein längeres. Indem der Kahn weitergleitet, rollt er das Netz auf, bindet das zweite an und so die folgenden. Zum Schlusse kommt wieder ein Anker und ein Schwimmer. Ist alles versenkt, so kehrt er ans Ufer zurück.

Am nächsten Morgen in aller Frühe ist er dann wieder zur Stelle. Er zieht die Netze ein, aber nicht vom Ufer aus. Er braucht den Kahn. Ist nichts darin, so löst er die einzelnen Netze sogleich. Sind Fische im Netze, so wickelt er es um die Fische und legt alles zusammen in den Kahn. Dabei ist aber vorausgesetzt, daß es sich um kleinere Fische handelt. Wenn es große sind, die ins Garn gerieten, so muß der Fischer schon achtgeben, daß sie das Netz nicht zerreißen, da es manchmal schon etwas mürbe ist. Daher verwendet

er den Haken, den *mogoro*, oder ein festes Schöpfnetz wie bei der Ringangelfischerei.

Die großen Fische hängen nur dann im Garn, wenn sie es versuchten, einen kleineren gefangenen Fisch wegzuschnappen. Man findet dann regelmäßig im Magen des großen den kleinen und einen Teil vom Netze, das er nicht losreißen oder abbeißen konnte, sondern mit dem kleinen Fische verschluckte.

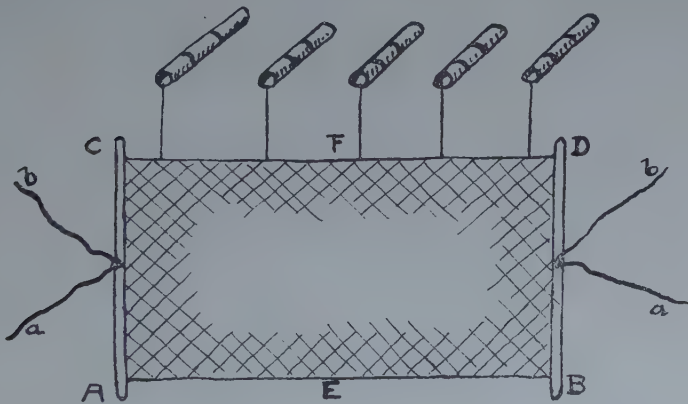
Die Fischer stellen die *Makila* das ganze Jahr hindurch, bei ruhigem See und in mondscheinlosen Nächten. Der Erfolg, den sie damit haben, ist nicht sehr bedeutend. Oft ziehen sie die Netze aus dem See, ohne daß etwas darin ist. Nur einmal sah ich einen großen Fisch mit *Makila* fangen. Er wog 25 kg. Der alte Fischer, dem er ins Garn gegangen war, konnte ihn nicht allein meistern. Er war in seinem winzigen Boote hinausgerudert und mußte andere Fischer zu Hilfe rufen.

Es kann auch vorkommen, daß über Nacht ein Sturm einsetzt und die Netze verschleppt. Die Fischer müssen dann manchmal lange darnach suchen. Auch die Krokodile können sie mitnehmen; sie zerreißen sie dann vollständig.

Wie oben bemerkt, gehören selten alle versenkten *Makila* einem Fischer allein. Die achtzehn gemessenen gehörten vier Fischern.

IV. *Kitâpi*.

Genau wie die *Makila* werden die *Kitâpi* angefertigt, sie sind aber breiter. Auch verwendet der Fischer immer nur eine einzige Netzfläche allein. Nur einer der Rohrschwimmer bleibt über Wasser sichtbar. Es ist ein etwa 2 m langes Rohr, das in der Mitte an der oberen Laufschnur an einer langen



Kitâpi.

A—B: 9'85 m, A—C: 1'58 m, E—F: 1'51 m.

Laufschnur oben und unten: 3 bis 4 mm stark. Maschenschnur: 2 mm stark. Maschenweite: 11 × 11 cm. — 5. Schwimmerrohre: 40 cm lang. Verbindungsschnur: 14 cm lang, 3 mm dick. Anker und Schwimmerseile (a + b) 2 m lang, 6 mm dick. (Die beiden Schwimmer sind ähnlich denen für Ringangelfischerei.)

In A und B sind kleinere Steine festgebunden. — In der Mitte des Netzes wird eine Schnur befestigt mit einem langen Rohrschwimmer: 1½ bis 2 m lang. Wenn der Fang geglückt ist, richtet sich das Rohr auf. Schnurlänge: 2'25 m bis 2'50 m.

Leine befestigt wird. Wenn ein Fisch in das Garn geriet, so richtet sich das Rohr auf.

Die Fischer legen das Netz in der Dunkelheit. An das eine Seilstück in der Mitte des Endstabes bindet der Fischer Anker und Schwimmer, versenkt das Netz und fügt am Ende wieder Anker und Schwimmer an, geradeso wie bei den *Makila*.

Bevor der Fischer das Netz stellt, horcht er in den See, wo die Fische seien. Dazu benützt er das Ruder. Das Griffende hält er ans Ohr und das Blatt tunkt er in den See. Er hört dann ganz deutlich: *muzipako* = wo sie sind, wo er somit das Netz zu stellen hat. Die Fische schwimmen ruckweise sehr rasch hin und her und verursachen dabei ein Geräusch wie beim Fuchteln mit einer Rute. Es handelt sich um große Fische, die *Singa*.

Manchmal wartet der Fischer gleich an Ort und Stelle auf den Fang. Sonst geht er am nächsten Morgen nachsehen.

Die Fischerei mit dem *Kitâpi* wird von Mai bis Oktober betrieben, bei mondscheinlosen Nächten und ruhigem See. Ertrag nicht bedeutend.

Wenn der Fischer ein fremdes Netz verwendet, so muß er nachher den ganzen Fang vorweisen.

C. Zugnetze.

I. *Tungombe*.

Die Zugnetze bestehen aus mehreren Säcken und zwei Flügeln. Doch kommt es vor, daß ein Fischer ein Zugnetz verwendet, obschon nur ein Flügel vorhanden ist. Wenn er noch einen Sack oder mehrere hinzufügen will, so braucht er das Netz doch schon. Den zweiten Flügel fügt er dann später hinzu.

Tungombe dient für den Fang kleiner Fische. Die Wagoma sollen es eingeführt haben, die es dazu benützen, die nötigen Köder für die Ringangelfischerei zu beschaffen. Dazu wird es auch fast ausschließlich benützt.

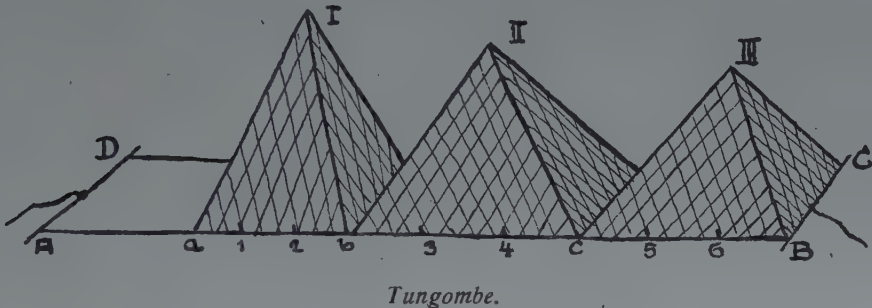
Der Fischer kann das Netz ohne Zugstricke verwenden, sofern er es nahe am Ufer auswirft. Will er es weiter vom Ufer weg legen, so muß er Zugstricke anbinden.

Rechnet der Fischer darauf, daß nahe am Ufer sich kleine Fische genug herumtreiben, so nimmt er den einen Flügel des Netzes auf den Arm, die Säcke dazu und trägt alles in den See. Ein Kind oder der Gehilfe faßt den einen Flügel und geht etwa ein paar Schritte weit in den See. Der Fischer legt das Netz und spannt es dabei. Ist es ganz versenkt, so gehen beide dem Ufer zu, indem sie das Netz auf dem Grunde des Sees streifen lassen. Dabei vermindern sie den gegenseitigen Abstand, sie stehen zuletzt nebeneinander. Der Fischer faßt alle Spannstege der Flügel und der Säcke zusammen und schleift das Netz aufs Trockene. Er ergreift die Zipfel der Säcke und schüttet den Inhalt auf den Sand.

Wer das Netz weiter vom Strande weg auswerfen will, der muß Stricke an die Flügel befestigen. Das Ende des einen Zugseiles gibt er einem Kinde am Strande oder bindet es an einen Stock. Indem er wegrudert im Kahn, wickelt sich das Seil auf. Der Fischer rudert dann zurück, nachdem er das

Netz versenkt hat. Dabei läßt er das zweite Seil ablaufen. Sogleich wird das Netz herausgezogen in richtigem Tempo, daß die Fische nicht ausweichen und nicht wieder aus den Säcken entschlüpfen.

Die gefangenen Fischlein werfen sie in den Kahn, ohne sie zu töten. Das Netz hängt der Fischer an einen Baum am Strande auf. Überall, wo *Tungombe* und *Nyamwu* verwendet werden, findet man am Ufer dürre Baumstämme eingelassen. Man hat die Aststummeln stehen lassen. Die Netze werden mit den Schlaufen am Ende der Säcke an die Sprossen gehängt (Abb. 13). Da an den Schlaufen gewöhnlich noch ein Stein angebunden ist, genügt es, den Stein über die Astgabel zu werfen.



Sack I: 1'60 m, Sack II: 1'15 m, Sack III: 1'10 m.

A—B: 5 m, A—D: 58 cm Netzbreite; Spannstege: 62 cm, A—a: 90 cm, A, a, 1, 2, b, 3, 4, b, 5 und 6: Spannstege, deren Abstände nicht genau gleich sind: 35 bis 60 cm.

Dicke der Spannhölzer: 1'5 bis 2 cm. Da die Enden der Hölzer über das Netz hinausreichen, haben sie eine Einkerbung, wo das Netz aufzuliegen kommt und befestigt wird. Bei den Spannhölzern A, a, b, c, B ist das Netz der ganzen Breite nach an den Hölzern befestigt. Die übrigen Hölzer sind nur an den Enden mit dem Netz verbunden.

In D und C sind faustgroße Steine festgeschnürt, die das Netz beim Fischen auf den Grund ziehen.

An den Spannhölzern AD und BC reichen in der Mitte Seilstumpfen vor, an denen die Zugstricke befestigt werden, sofern Zugstricke nötig sind. Diese Verbindungsseile sind bis zur halben Höhe in die Säcke eingestrickt.

Maschenweite von A—a: 3 cm, Maschenweite an den Säcken: unten: 1'5 cm; mitten: 7 mm; Spitze: 5 mm, Maschenschnurstärke: 2 mm.

Von A nach B und von D nach C geht eine 5 mm dicke Laufschnur.

Schlaufe am Ende der Netzsäcke: 5 bis 7 cm weit. Die Schnur, aus der die Schlaufe geformt ist, geht durch den ganzen Sack auf zwei Seiten herunter. Sie wird beim Anfertigen des Netzes hineingestrickt. Schnurstärke: 5 mm.

Kifipa: *nkongo* oder *nghongho* = Rückgrat, Palmblattrippe.

Fast immer ist an der Schlaufe noch ein Stein angebunden. Er versteht die Stelle eines Ankers. Er wird über die Astgabel geworfen, wenn das Netz zum Trocknen an einen dünnen Baum aufgehängt wird.

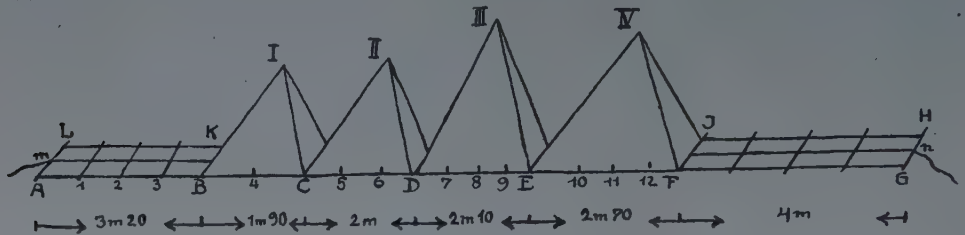
Spannhölzer: *tshawe*. — Netzsäcke: *lusuko*. — Laufschnur: *mkovyo* (auf beiden Seiten des Netzes, von Spannholz zu Spannholz gehend). —

Mittelschnur: *nkongo*, *nghongho*.



II. *Nyamwu*.

Nyamwu ist vom vorhergehenden Netz nur dadurch verschieden, daß es viel größer ist. Wesentliche Unterschiede sind nicht vorhanden. Es wird aber nur vom Kahne aus gelegt. Zu dessen Bedienung müssen ihrer zwei sein; manchmal arbeiten sie auch zu dreien damit.

*Nyamwu*.

A—G: 15'90 m, Sack I: 2 m, Sack II: 2'25 m, Sack III: 2'85 m, Sack IV: 2'50 m, Netzbreite: 58 cm, Spannhölzer: 62 cm, 2'3 cm dick und 73 bis 80 cm voneinander entfernt angebunden.

Bei den mit Buchstaben bezeichneten Spannhölzern (A, B, C usw.) ist das Netz fest aufgeschnürt. An den gegenüberliegenden Enden sind Steine befestigt: die Anker.

Alle mit Nummern bezeichneten Spannhölzer sind nur an den Enden mit dem Netz verbunden. An ihnen finden sich keine Ankersteine.

Die Säcke haben an den Enden Schlaufen wie beim *Tungombe*. Sie wird aus der Rippenschnur (*nghongho*) geknüpft, die durch den ganzen Sack auf zwei Seiten heruntergeht. Rippenschnurstärke: 7 mm.

Maschenweite an den Flügeln: 7 cm, Schnurstärke: 3 mm; Maschenweite der Säcke, unten: 4 cm, Schnurstärke: 2'5 mm; Maschenweite der Säcke, Spitze: 3 cm, Schnurstärke: 2 bis 2'5 mm.

Die Verbindungsseile für die Zugstricke (*m* und *n*) gehen bis auf die Spannstege B und F, an denen die Säcke I und IV befestigt sind. Seilstärke *m* und *n*: 5 bis 7 mm.

Zu diesem Netze müssen Zugstricke verwendet werden, da es weit in den See hinaus gelegt wird.

Bei *m* und *n* kommen zuerst 4'60 m beflaggtes Seil.

Dann bei *m*: zwei Zugstricke miteinander verbunden.

Bei *n*: ein Zugstrick.

Es ergaben die Messungen: bei *m*: 274'20 m, b *n*: 247'20 m, Netzlänge: 15'90 m, Gesamtlänge: 564'30 m.

In der Nähe des Netzes wird das Zugseil mit Palmblättern beflaggt. Sie werden in Abständen von 60 cm an das Seil geknüpft. Wenn das Netz im Wasser streift, stehen die Palmblätter aufrecht und hindern die Fische, nach den Seiten auszuweichen.

Nachdem die Fischer das Netz herausgezogen haben, lösen sie die Stricke und breiten sie auf Steinen oder nur auf dem Sande zum Trocknen auf. Selten nehmen sie sie mit nach Hause.

Ohne Zugstricke wird das Netz nicht verwendet. Diese werden genau wie beim *Tungombe* befestigt und ebenso wie bei dem gehandhabt. Auch das Auslegen geschieht in gleicher Weise, nur eben viel weiter in den See hinaus.

Sobald der Fischer nach dem Auslegen des Netzes mit dem Kahne ans Ufer zurückgekehrt ist, ziehen sie das Netz heraus. Dabei stehen die zwei

Fischer in ziemlich großer Entfernung voneinander. Sie suchen so eine große Fläche im See abzustreifen. Beim Ziehen an den Seilen pendeln sie mit dem Oberkörper und greifen abwechselnd mit der Rechten und der Linken um Armeslänge aus und ziehen die Stricke gegen sich. Ist das Netz nicht mehr sehr weit draußen, so gehen ihm die Fischer entgegen, ohne dabei mit dem Ziehen an den Seilen innezuhalten. Sie nähern sich gegenseitig, so daß sie zuletzt Schulter an Schulter stehen. Dann fassen sie die Spannstäbe des Netzes und der Flügel zusammen und schleifen alles an den Strand. Dort schütten sie den Inhalt aus.

Selten kommt es vor, daß 30 und mehr Fische im Netze gefangen wurden. Als ganz guter Fang gilt: 70 bis 80 Fische auf einen Zug. Nur zu oft sind aber die Säcke leer oder es sind bloß zwei, drei Fische darin oder eine Handvoll Muscheln. Nach einem Regen oder in der Nacht, gegen 11 Uhr, soll der Fang am besten gelingen. Sie verwenden das Netz das ganze Jahr hindurch.

3. Die Fischerei mit Tüchern.

Mit Tüchern werden nur ganz kleine Fischlein gefangen und nur im See. Es sind die *Timpa*. Auf 1 g frischer *Timpa* gehen 18 Stück. Die größten sind 2'5 cm lang und wiegen 0'058 g. Kleinere sind 2'2 cm lang und wiegen 0'025 g.

Im Dezember stellen sie sich gewöhnlich ein. Aber 1915 kamen sie nicht. Erst am 26. Jänner 1916 sah und fing man die ersten und letzten, sie kamen nicht wieder.

Die *Timpa* kommen ziemlich nahe ans Ufer heran und man erkennt ihre Gegenwart daran, daß runde Stellen im See gekräuselt sind, indes der See sonst ganz ruhig ist.

Frauen und Kinder geben sich mit dem Fang der *Timpa* ab. Es braucht zu deren Fang nur ein Tuch, ganz gleich von welcher Farbe und Form. Pfundweise heben sie die Fische aus dem Wasser.

Wenn man die gefangenen *Timpa* aufbewahren will, so muß man sie zuerst abbrühen. Dann kann man sie trocknen lassen. Werden sie so wie sie aus dem See kommen zum Trocknen ausgelegt, so verderben sie. Das ist bei *Dagaa* und anderen Fischen nicht der Fall. Sie sind auch nicht so gut wie die *Dagaa*. Die Fischer sagen, es seien keine kleinen *Dagaa*, sondern eine eigene Art Fischlein.

4. Die Fischerei mit Körben.

Nur in Tümpeln in vertrockneten Bächen fischen die Leute mit Körben, entweder mit *Msege* oder mit dem *Kungo*.

Msege (Mehrzahl: *Misege*) wird aus dünnen Ruten geflochten, ähnlich denen, die man in Europa zu Papierkörben verwendet (Abb. 3). Die Körbe haben die Form eines halben Kugelmantels. Es gibt deren ganz niedliche und solche, die bis 70 cm Durchmesser haben. Sie schöpfen mit den Körben im trüben Wasser wie mit einem Sieb.

Der *Kungo* stammt vom Rungwa, jenseits des Ikwa-Sees. Sie fertigen ihn aus starken Ruten. Der *Kungo* sieht aus wie ein großer Trichter ohne Rohransatz.

Den *Kungo* stülpen sie mit der weiten Öffnung ins Wasser. Mit der Hand greifen sie dann oben hinein, um die Fische zu fassen, die sich fangen ließen.

Mit *Msege* und *Kungo* fangen sie fast ausschließlich *Kambale*.

5. Die Fischerei mit Reusen.

I. *Mgono*.

Ich konnte in Utinta keine *Mgono* zu Gesicht bekommen. Im See verwenden sie sie nicht mehr und in Bächen selten. Vor wenigen Jahren noch legten die Fischer immer solche Reusen im Bache nahe beim Dorfe. Aber die Krokodile verdarben oft die ganze Anlage und schließlich wurde ein Fischer von einem Krokodil bei den Reusen gefaßt. Seitdem steht dort ein Fischzaun, der auch oft von den Krokodilen zerrissen wird.

Ich ließ daher einen *Mgono* anfertigen (Abb. 9). Man munkelte zwar, die Reuse sei nicht ganz so, wie sie sein sollte. Aber später sah ich welche verwenden und die sahen auch nicht anders aus als die, die man mir geliefert hatte. Nur waren die echten aus dünnen Ruten und die andere aus Rohr.

Die Reusen sind etwa 2 m lang. Auf einer Seite sind sie zugebunden. Auf der anderen haben sie etwa 50 cm Durchmesser und da ist der dütenförmige Einschlupf angebracht. Man kann mit der Hand eben durch die Öffnung.

Eine Öffnung zum Herausnehmen der Fische wurde erst nachträglich gemacht, wenn der erste Fang herausgeholt werden sollte. Das Loch wurde nachher verschnürt.

In Bächen legten die Fischer die Reuse auf den Grund hinter einen Rohrzaun. Im See wurden die Reusen mit Anker und Schwimmer versehen und in der Nähe großer Steine versenkt, aber nicht tief.

II. *Kisoi*.

Die Reuse kann nur im See verwendet werden. Auf der Kongoseite des Tanganyka sollen die *Visoi* (Mehrzahl von *Kisoi*) mit drei Kammern gebräuchlich sein. Wer in Utinta ein Dreikammer-*Kisoi* herstellt und verwendet, von dem sagen die Leute, er habe nicht Zeit gehabt, eine Reuse mit vier Kammern herzustellen oder er sei zu faul gewesen, genügend Material für eine Vierkammerreuse zu suchen.

Es dauert immerhin einen vollen Monat, bis alles beisammen ist für ein *Kisoi*. Wenn dann ihrer sechs bis acht Mann ans Werk gehen, so bringen sie in zwei Tagen ein *Kisoi* fertig. Die Reusen werden am Strande hergestellt, um sie dann gleich auf den Kahn verladen zu können.

Die *Visoi* bestehen aus drei oder vier Einzelreusen, die in Dreieck- oder Kreuzform an den Rändern miteinander verbunden sind. Der Raum zwischen den Reusen wird zur Eingangskammer hergerichtet.



Abb. 12. Aufgehängte *Makila*-Netze.



Abb. 13. *Tungombe* zum Trocknen aufgehängt.

Zuerst werden die einzelnen Körbe oder Reusen hergestellt. Dazu verwenden die Fischer lange, fingerdicke Ruten, die eingeweicht werden müssen. Die stecken sie im Kreise in den Boden, 7 bis 8 *cm* voneinander entfernt. Fußbreite gilt als Maß. Im Innern dieses Rutenkreises werden Reifen aus gleichem Material eingefügt und festgeschnürt. Für den Abstand eines Reifens zum anderen nehmen sie als Maß Handbreite oder Handlänge, so daß Maschen von 7 bis 12 *cm* entstehen.

Hat der Korb die nötige Höhe erreicht, so biegen die Fischer die Rutenenden um, legen sie übereinander, verschnüren sie und brechen die vorstehenden Enden ab. Dann kommen auch innen Reifen.

Als Bindematerial dient Faser von verschiedenen Bäumen und Schlingpflanzen.

Ist der Korb fertig, so wird er aus dem Boden gehoben und der Einschlupf gemacht. Zu dem Zwecke wird ungefähr in der Mitte, quer über die offene Seite des Korbes, ein starkes Holz festgebunden, ein Stab. Dann wird die Hälfte über dem Stabe mit anderen Stäben gitterförmig verschlossen. Die andere Hälfte des Korbes, unter dem Querstabe, erhält einen trichterförmigen Einschlupf aus zugespitzten Stäben. Die Sprossen, die am unteren Rande des Korbes befestigt sind, sind länger als die, die nahe am Querholz angebracht sind. Der Ausgang aus dem Einschlupf ist nach oben gerichtet und hat eine Öffnung von 20 bis 25 *cm*. An der Stelle federn die Spitzen der Stäbe ein wenig.

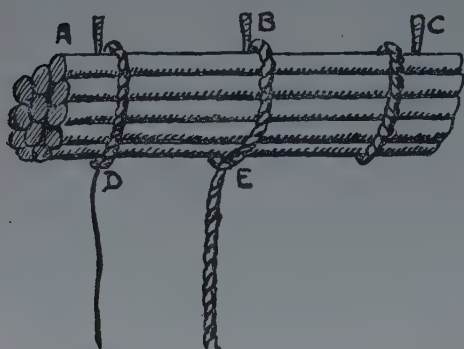
Mit den anderen Körben wird ebenso verfahren. Sind alle fertig, so werden sie zusammengefügt. Wie sie zusammengefügt werden, ist am besten aus der Abbildung zu ersehen (Abb. 15).

Man legt die Körbe so in Kreuzform, daß die Einschlüpfе sich unten befinden. Wo sich die Ränder der Körbe berühren, werden sie zusammengebunden. Es bleibt somit in der Mitte ein viereckiger Raum frei. In dem wird zuerst ein Boden hineingefügt. Er kommt nicht genau auf die Querstäbe in der Mitte der Körbe, sondern ein wenig höher. Der Boden wird aus Ruten hergestellt, die gitterförmig angeordnet sind, so daß ungefähr 10 *cm* weite Maschen entstehen. Über dem Boden wird dann oben ganz zugemacht bis auf eine oder zwei kleinere Öffnungen. Durch diese Öffnungen wird frisches Gras eingeführt und auf dem Boden ausgebreitet. (Aber erst, wenn die Reuse versenkt wird.) Ist die Arbeit so weit gediehen, so wenden sie die Reuse um und machen unten den Raum zwischen den Körben bis auf eine etwa 50 *cm* weite Öffnung zu. Es ist der Eingang zum *Kisoi*.

Über die fertige Reuse werden dann noch zwei Stangen gebunden, und zwar oben. Sie reichen von einem Korbende zum anderen. Sie geben der Reuse die nötige Festigkeit. In der Mitte, wo die Stangen sich kreuzen, also oben, wird das Schwimmerseil befestigt. Es besteht aus mehreren Lianen, die zusammengeflochten (nicht gedreht) sind. Länge 8 bis 10 *m*.

Das Ankerseil wird ebenso hergestellt und an gleicher Stelle wie das Schwimmerseil, oben, befestigt. Über 10 bis 12 *m* hat es kaum. Die Fischer machen es, der Tiefe des Sees entsprechend, wo die Reuse hinkommen soll. Es ist nicht erforderlich, daß der Ankerstein immer auf dem Grunde des Sees.

auftriebe. Der Schwimmer muß imstande sein, Reuse und Anker freischwebend zu erhalten. Wenn das nicht der Fall wäre, so würde die Reuse spurlos verschwinden, wenn sie vom Sturme auf den See getrieben wird. Für gewöhnlich soll der Anker allerdings auf dem Grunde festliegen. Denn die Reuse darf dem Ufer auch nicht zu nahe kommen.



Kongolo oder *masire ya kiso* (*masire* ist das leichte Holz, das zu allen Schwimmern verwendet wird).

A—C: 2'20 m. In A, B und C Holznägel eingeschlagen, damit die Umschnürung nicht abgleiten könne. — D: Zugtau 3'60 m lang, E: Schwimmertau 2'60 m lang.

Verwendet wird *masire* und *malengelenge*, die austreiben und dann von weitem sichtbar sind. Es ist kein Rohr.

Als Anker dient ein schwerer Stein, der mit Fasern und Schnüren so umgeben wird, daß er nicht herausschlüpfen kann.

Die ganze Einrichtung einer solchen Reuse stellt sich folgendermaßen zusammen: Über dem Wasser der Schwimmer. Der ist durch ein dickes Lianentau mit der Reuse verbunden. Von der Reuse nach der Tiefe ein anderes Seil mit dem Ankerstein am Ende.

Am Schwimmer ist noch ein Seil befestigt: das Hebeseil. Es ist etwas länger als das Schwimmerseil. An dem wird die Reuse an die Oberfläche gezogen. Schwimmer und Schwimmerseil hindern also nicht, wenn man die Reuse aus dem Wasser hebt.

Wenn sehr stürmisches Wetter eintritt, so befestigen die Fischer noch ein Seil vom Schwimmer direkt zum Anker. Die Wellen können somit den Schwimmer noch so sehr peitschen, die Reuse leidet nicht darunter. Sie läuft nicht Gefahr, auseinandergerissen zu werden.

Gegen Ende Oktober fertigen die Fischer die neuen *Visoi* und flicken die alten. Die Reusen bleiben dann bis gegen Mai im See und werden nachher ans Ufer gezogen.

Sie legen die *Visoi* am Kap, d. h. bei seinen Buchten und bei Kabwe. Sie dürfen nicht zu weit vom Ufer, aber noch weniger zu nahe davon gelegt werden, wie oben bemerkt.

Nachdem der Fischer und sein Gehilfe die Reuse zum erstenmale versenkt haben, gehen sie am nächsten Morgen nach dem Fang sehen. Sie lösen die Zugleine am Schwimmer und ziehen die Reuse aus der Tiefe. Der Schwimmer treibt indessen auf dem See. Abkommen kann er nicht: das Schwimmertau wird nicht gelöst.

Ist nichts in der Reuse, so lassen sie sie wieder in die Tiefe gleiten. Sind jedoch Fische in den Kammern, so werden Öffnungen in die betreffenden Kammern geschnitten, um den Fang herauszunehmen. Nie werden die

Öffnungen im voraus gemacht, sondern erst nachdem Fische in die Kammern gerieten. Wenn der Fang geborgen ist, wird das Loch verschnürt.

Da es sich um große Fische handelt, die in den Reusen gefangen werden, so nehmen sie die Fischer nicht ohne weiteres mit den Händen heraus, sondern stechen sie mit einem spitzen Stocke an. Sie suchen die Fische durch den Kopf zu treffen. Es ist auch nicht eben gemütlich dabei; man bedenke, daß der kleine, wackelige Kahn umkippen kann. Das ist um so mehr zu befürchten, weil die schwere Reuse tüchtig nach der Seite zieht. Alle Tage gehen die Fischer nicht nachsehen; für gewöhnlich nur alle acht Tage.

In den *Visoi* fangen sie *Singa* und *Kakoto*, beides große, schuppenlose Fische.

6. Die Zaunfischerei.

Die Fischzäune (Abb. 10) bestehen aus doppelten, halbmondförmigen Kammern, die aus Rohr hergestellt und an Sperren in den Bächen aufgestellt werden.

Die Fischer stellen aus Rohr lange Matten her. Zwischen zwei Rohren lassen sie so viel Raum frei, daß man noch ein Rohr einfügen könnte. Die Matten werden drei- oder mehrmals der ganzen Länge nach durchflochten. Als Bindematerial dienen Fasern oder Schnur. Die Länge des zu verwendenden Röhrichts richtet sich nach der Tiefe der Wasserstelle, wo der Zaun aufgestellt werden soll.

Wie bemerkt, werden die Fischzäune in Bächen aufgestellt. Doch sah ich auch zwei am See. An der einen Stelle sperrte der Zaun den Durchgang zwischen Ufer und Steinen und an der anderen Stelle die Verbindung zwischen See und Sumpf.

Fast jeder Wasserlauf hat seinen Zaun. Man gräbt sogar eigens kleine Kanäle, um die Verbindung mit dem See herzustellen und dann einen Fischzaun zu errichten. In der trockenen Jahreszeit versanden nämlich die Zuflüsse zum See. Nach Eintritt der Regenzeit staut sich das Wasser hinter dem Sandwall am See entlang. Die einen Zaun aufzustellen gedenken, machen dem Wasser einen kleinen Abfluß, der sich rasch erweitert. Die Verbindung mit dem See ist hergestellt und die Fische streben den Bach hinauf und geraten in die Kammern des Fischzaunes. Besonders nach einem Regen ist guter Fang zu erwarten.

Wenn nur Fische gefangen werden sollen, die vom See herkommen, so werden alle Einschlüpfе auf der Seeseite freigelassen. Sollen Fische im Fischzaun gefangen werden, die dem See zustreben, so sind alle Einschlüpfе dem Lande zu gerichtet. Die Fischer machen keinen Zaun mit Einschlüpfеn nach beiden Richtungen zugleich.

Die festen Stützen, die man dem Zaune gibt, sind nicht dazu da, um ihm Halt zu geben gegen die Strömung; die ist nie groß oder dann so stark, daß nichts standhält. Wenn die Bäche sehr stark anschwellen, so wird alles weggeschwemmt.

Der feste Halt der Zäune soll den Krokodilen ein Hindernis bieten. So sagen die Fischer. In Wirklichkeit wäre so ein Hindernis für ein größeres

Krokodil kaum von Belang. Wahrscheinlich wittern die Tiere eine Falle und kriechen um den Zaun herum. Man findet am Morgen ihre Spuren im Schilf und Grase.

Ist der Bach, den man absperren will, nur schmal, so genügt eine große Kammer im Fischzaun. Sonst werden mehrere aneinandergereiht. Da, wo ein Fischzaun aufgestellt werden soll, werden zuerst die Sparren eingelassen. Denen entlang stellen die Fischer die Gittermatte aus Rohr auf. Zwischen den Sparren wird die Matte halbmondförmig ausgebogen und befestigt. In diese Halbkreise stellen sie einen zweiten Mattenhalbkreis. In der Mitte des inneren Halbkreises entfernen sie ein Rohr und der Einschlupf für die Fische ist gemacht. Die Fische finden die Öffnung nicht wieder, wenn sie hineingeraten sind. Entleert werden die Kammern mit einem kleineren Netze, sie werden ausgeschöpft.

In den Zäunen mit Einschlupf dem See zu fangen sie *Mpata*; mit Einschlupf dem Lande zu *Kambale*.

7. Die Fischerei mit Speer und Harpune.

Mit dem Speer fischen die Männer in den Tümpeln der Bäche, mit der Harpune im See.

Der Speer, den sie dazu verwenden, ist nichts anderes als ein 30 bis 40 cm langer Eisenstift, den sie in einem langen Stab einschlagen. Die Spitze des Eisens ist rund, geschärft; der andere Teil des Stiftes manchmal kantig und mit Widerhaken versehen.

Beim Fischen wird der Speer selten geworfen. Sie stehen im Wasser und stochern darin herum.

Gespeert werden *Kambale*.

Die Harpune wird auf dem See vom Kahne aus geworfen.

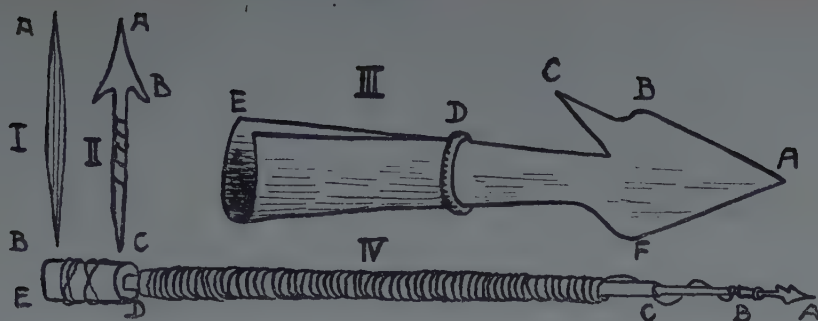
Wenn in der Regenzeit die Bäche nach dem See durchbrechen, so führen sie Pflanzenreste und Kriechtiere usw. in den See. Dem allem schwimmen große *Mpata* nach, wobei sie an die Oberfläche des Sees kommen. Das ist der günstige Augenblick für den Fischer, um mit der Harpune nach ihnen zu werfen.

Es soll Fischer geben, die bei keinem Wurf fehlen.

Manchmal verwenden sie als Harpune nur einen Pfeil. Sonst ist die Fischharpune ähnlich der für Flußpferde. Ob Pfeil oder eigentliche Harpune, immer wird das Eisen an einer langen Schnur befestigt. Die wird um den etwa 2 m langen Schaft herumgewickelt. Am Ende der Schnur ist ein Schwimmer befestigt und der Harpunenschaft in den Schwimmer gesteckt. Wird ein Fisch getroffen, so löst sich der Pfeil oder das Harpuneneisen samt Tragholz vom Schaft, die Schnur wickelt sich ab und zieht schließlich den Schwimmer vom Schaft (Abb. 2).

8. Die Fischerei mit Gift.

Im See mit Gift Fische fangen zu wollen, davon kann nicht die Rede sein. Gift wird nur in Tümpeln verwendet.



I. *Mlanda*. A—B: 30 bis 40 cm lang. Spitze rund, geschärft. Schaft manchmal kantig. Wird auch für Wild verwendet. Dann sind die Kanten aber mit Einschnitten versehen, so daß Widerhaken entstehen.

II. *Ulutsheto, intsheto* (Pfeil). A—B: 3'5 cm, B—C: 11 cm.

III. *Sabulo (kasumbulo)*. A—B: 3'6 cm, B—F: 1'7 cm, B—C: 1'7 cm, B—D: 11 cm, D—E: 3'5 cm. — Harpuneneisen: *ulo*. — Hülse: *mbugo*. — Zwinge: *tshonga*. — Spitze: *uembe*. — Widerhaken: *lino* (= Zahn).

IV.	Für Fischerei	Für Flußpferde
Ganze Länge A—E	2'10 m	2'18 m
Holz B—C	18 cm	16 cm
Schaft C—D	1'60 m	1'58 m
Schwimmer D—E	25 cm	25 cm
Schwimmer-Durchmesser	8 bis 10 cm	10 bis 15 cm
Seillänge	4'80 m	16'50 m
Seilstärke	5 mm	1'3 cm

Der Widerhaken ist mit dem Schlitz der Hülse in einer Richtung. Das Harpuneneisen wird nicht in das kurze Holz eingeschlagen, sondern fest aufgesetzt und mit der Zwinge festgehalten. Es darf sich nicht von dem kurzen Trägerholz lösen; denn das Tau ist nur an dem Holze befestigt, nicht am Harpuneneisen.

Dieses kurze Harpunenholz wird in den Schaft eingesteckt und verschnürt. Aber nach dem Wurf soll sich das Holz vom Schaft lösen können. Ebenso der Schwimmer, wenn das Seil abgerollt ist.

Für gewöhnlich wird der Fischer nicht diese Flußpferdharpune verwenden, sondern eine leichtere oder die mit einem Pfeileisen. Aber sofern die Bäche unverhofft dem See zu durchbrechen, wird keiner zögern, sie zu verwenden, wenn die Fischharpune nicht bereit sein sollte. Als Paradestück hat kein Fischer eine Flußpferdharpune in seiner Hütte! Der Durchbruch der Bäche dem See zu kommt selten zweimal im Jahre vor, es heißt die Gelegenheit benützen.

Meist hat der Fischer aber seine Harpune instand gesetzt. Der Pfeil wird fest in das kurze Trägerholz eingeschlagen, daß er sich nicht lösen kann. Als Schaft dient ein Rohr, nicht Holz, wie bei der Flußpferdharpune. Das Seil ist auch dünner und viel weniger lang.

Fragt man die Leute, was sie denn verwendeten, so bekommt man zur Antwort: *utupa*. Die Bezeichnung dürfte alle Pflanzengifte umfassen, die überhaupt verwendet werden. In sämtlichen Suaheli-Wörterbüchern findet sich: Fischgift: *utupa*.

In den Feldern pflanzen die Leute eine Strauchart: *Tephrosia*, wovon sie Blätter und Stengel zur Fischbetäubung verwenden.

Sodann findet man in den Wäldern wenigstens zwei Schlingpflanzen, die dem gleichen Zwecke dienen können. Die eine nennen sie *tembe*. Sie

klettert 2 bis 3 m an Stämmen empor. Im Boden findet man zahlreiche Knollen von der Größe einer Kartoffel, der sie auch im Äußeren ähnlich sehen. Das Fleisch der Knollen ist gelb und fest. Nur diese werden zum Betäuben der Fische gebraucht. Sie werden angeröstet, gestampft und mit Wasser vermengt. Den Brei schüttet man in Tümpel, und bald schwimmen die betäubten Fische auf der Oberfläche.

Tembe wird wohl auch als Arznei gebraucht. Genaues war hierüber nicht zu erfahren. Als ich einigen Männern die Knollen vorwies und harmlos fragte, was das wohl sei, da schauten sie sich erst gegenseitig an und dann sagte einer, das seien Knollen aus dem Busch! Ein Junge, der dabeistand, meinte: ja, die Frauen lägen den ganzen Tag wie besinnungslos da, wenn sie davon genommen hätten. Da scholten die Männer den Jungen und er lief weg. Wahrscheinlich wird *Tembe* als Arznei benutzt in Fällen, die man dem Europäer nicht nennen will. Weiteres Fragen hätte zu keinem Ergebnis geführt. Jedenfalls handelt es sich um eine wirksame Pflanze, da man bestimmt angab, damit könne man Krokodile betäuben¹.

In Mkulwe und Zimba, in der Rukwaebene, findet man eine andere Pflanze, die ebenso zur Fischbetäubung gebraucht wird und für die man, wenigstens in Mkulwe, auch die Bezeichnung *utupa* kennt. Nach den ersten reichlichen Regengüssen im November sah man unter Schirmakazien den Boden stellenweise aufgewühlt. Man hatte da gehackt.

Ich ging am andern Tage nachsehen und fand an unberührten Stellen einige eigentümliche Blüten. Man konnte sie leicht übersehen, da sie sich in der Farbe vorzüglich an die Umgebung anpaßten. Nachgraben förderte Wurzeln zutage, die etwa 20 cm unter dem Boden lagen und sich verzweigten. Weder Blätter noch sonstige überirdische Triebe waren vorhanden. Auch bei späterem Nachsehen wurden nie welche entdeckt. (Abb. 11.)

Ich zeigte Kindern von den Wurzeln und fragte, was das sei. Da schauten sie sich an und taten wie Hanfraucher, die man fragt, was das sei und dabei an einer Hanfstaupe zupft! Schließlich sagten sie, es sei *utupa*. „Für Fische?“, fragte ich. „Ja für Fische.“

9. Das Anfertigen der Netze.

Das Anfertigen der Netze ist Männerarbeit. Eine Frau oder ein Mädchen kann zum Zeitvertreib ein kleines Netzchen machen. Aber daß sie große Netze strickten, davon ist keine Rede. Sie helfen nicht einmal beim Schnurdrehen, und beim Faserzupfen nur selten.

Die Schnüre für die Netze drehen die Fischer aus Fasern von Wurzeln und Stengeln verschiedener Pflanzen.

¹ Eine Stelle im Buche „Caput Nili“ von R. KANDT (Berlin, REIMER, 1905) bestärkt in der Meinung, daß *utupa* ein Sammelname für Fischgifte sei. „Ich sah mehrfach eine Euphorbie *utupa*, deren Blätter und Blattknospen die Eingebornen in einem Mörser zerstampfen und dann in den Bach werfen, um dann stromabwärts die an der Oberfläche schwimmenden betäubten, nicht toten, Fische zu fangen, ein Verfahren, das auch in anderen Ländern, nicht nur Afrika, geübt wird.“ (S. 46.)

Für *Dagaa*-Netz: *ufuti* von Mahare, für *Kibuta*-Netz: *ulumbwe* (Ausläufer einer Pflanze), für *Kasugo*-Netz: *lenge*, für *Kakila*-Netz: *buluba* oder *ufuti*, für *Makila*-Netz: *lenge* oder *ulumbwe*, für *Kitapi*-Netz: *lenge* oder *ulumbwe*, für *Tungombe*-Netz: *lenge*, selten *buluba*, für *Nyamwu*-Netz: *lenge*.

Am meisten wird *lenge* verwendet. Es ist die Faser des verdickten Wurzelstockes eines Strauches.

Ufuti wäre wohl besser. Aber die Fischer müssen die Faser von auswärts beziehen. Sie kommt in Bündeln von 20 bis 30 cm Länge in den Verkehr. Für 1 Rupie erhält man ein Bündel, das man mit beiden Händen zusammen umspannen kann.

Über *buluba* wurde schon im Abschnitt 1, Die Angelfischerei, berichtet.

Um Schnur zu drehen, nimmt der Fischer einige Fasern, reibt sie auf dem Oberschenkel mit flacher Hand, wobei die Linke das kleine Faserbündel in der Mitte festhält. Das Bündelchen wird umgedreht, auf der Seite ebenso gerieben, übereinandergelegt und losgelassen. Die Schnur dreht sich von selbst zusammen. Nach Bedarf wird neue Faser zugegeben und weiter gerieben. Sie verstehen es, gute und sehr gleichmäßige Schnüre zu drehen.

Es kommt wohl nie vor, daß ein Fischer so viel Schnur auf einmal drehen würde, als er bedarf, um ein ganzes Netz herzustellen. Hat er ein gewisses Quantum Schnur fertig, so fängt er das Netz an und dreht dann wieder Schnur, wenn der erste Vorrat aufgebraucht ist.

Beim Stricken der Netze verwenden sie ihre Finger oder die Hand als Kaliber, je nachdem das Netz für die eine oder andere Art von Fischen dienen soll.

Wenn die Fischer flache Netze stricken wollen, z. B. *Makila* oder Flügel für *Tungombe* und *Nyamwu*, so knüpfen sie so viele Maschen, als das Netz breit werden soll. Dazu nehmen sie die Schnur doppelt, bestimmen die Größe der Masche und machen einen Weberknoten. Sind der Breite des Netzes entsprechend genügend Maschen geknüpft, so schiebt sie der Fischer auf einen Stock, den er dann mit den Füßen festhält.

Um die zweite Maschenreihe herzustellen, formen sie die untere erste Masche nur lose, biegen sie auf die obere um und zupfen die Schnur zurecht. Dann wird geknüpft. Für die folgenden Maschen kommt der Mittelfinger der Linken in die fertige Masche und der Zeigefinger zieht die Schnur für die folgende auf gleiche Länge aus.

Die Fischer stricken die Maschen immer von links nach rechts. Haben sie bei flachen Netzen die letzte Masche rechts geknüpft, so drehen sie die Netzfläche um und stricken wieder von links nach rechts.

In die Säcke von Netzen wird immer eine dickere Schnur mit hineingestrickt, damit die Säcke mehr aushalten können. (*Kijipa: misana zya nsugo* = Rückgrate des Netzsackes.) Der Fischer nimmt die Schnur doppelt und macht eine 8 bis 10 cm weite Schlaufe. Beim Knoten fängt er dann die Maschenreihen an. Die „Rückgratschnur“ wird so lang gewählt, daß sie auf zwei Seiten durch den ganzen Sack reicht. Damit die Enden dieser Schnur nicht auf dem Boden schleifen oder beim Stricken hinderlich seien, werden sie zu Päckchen aufgerollt und umschlungen.

Beim Stricken eines Netzsackes hängen die Fischer die Schlaufe an einen Pfosten oder an einen Dachsparren, immer so, daß sie die Arbeit handgerecht haben. Zumeist sitzen sie bei der Arbeit unter dem Vordach der Hütte.

Wenn der Fischer ein Netz mit großen Maschen anfertigt, so nimmt er die Schnur in ein Bündelchen zusammen und steckt es durch die Maschen. Bei kleinen Netzen rollen sie die Schnur auf ein Stück Rohr und führen es durch die Maschen. Für *Dagaa*-Netze, die sehr kleine Maschen haben, brauchen die Fischer eine Nadel.

Damit die Schnur, die sie zum Netzstricken verwenden, sich nicht verwickelt, geben sie sie auf ein Kreuz von kurzen Rohrstückchen, sofern es sich um dünne Schnur handelt. Für dickere Schnur nehmen sie dazu einen Reifen.

Wenn der Fischer einen oder zwei Säcke für ein *Nyamwu* oder ein *Tungombe* fertig hat, so fügt er sie zusammen, macht einen Flügel dazu und verwendet das Netz. Mit der Zeit macht er dann noch einen oder zwei weitere Säcke und fügt sie zu den ersten samt einem Flügel. Wenn dann die alten Säcke mürbe werden, so bleiben doch noch die anderen ganz. Der Fischer ist somit nie ganz ohne Netz. Ebenso machen sie es mit den *Makila*. Ehe einer zehn hat, verwendet er die vier oder fünf, die schon fertig sind oder leiht sie aus.

Das ganze Jahr hindurch trifft man Fischer am Netzstricken. Es geht eben selten auf einmal. Bald fehlt es an Faser, dann ist wieder die Schnur zu Ende, bald dies oder jenes Hindernis. Der Mann hat eben noch sein Feld, seine Pflanzung. Zudem vergißt er auch die Ruhetage nicht. Hochzeiten und Begräbnisse in Verwandtschaftskreisen erheischen seine Gegenwart, kurz und gut: an Gründen und Anlässen, mit der Arbeit nicht fertig zu werden, fehlt es nicht.

Männer, die das Anfertigen von Netzen als Handwerk, als Berufsarbeit betreiben, gibt es nicht. Gelegentlich kommt es vor, daß einer ein fertiges Netz verkauft, aber selten. Eher wird ein Netz auf feste Bestellung geliefert. Dann hat gewöhnlich der Besteller die nötige Faser oder die Schnur zu liefern.

Die *Dagaa*-Netze kaufen die Fischer fast ausschließlich von den Wagoma. Wenn sie ein solches selbst anfertigen wollen, so tun sich mehrere zusammen, damit die Arbeit rüstiger vorangehe. Will ein Fischer allein sein *Dagaa*-Netz machen, so braucht er beinahe zwei Jahre, auch wenn er ziemlich regelmäßig bei der Sache ist. So ein Netz gilt 12 bis 15 Rupien. Für das Stricken eines *Dagaa*-Netzes allein werden 7 Rupien berechnet.

Auch wenn ein Eingeborner in Utinta nicht zugeben wollte, daß er Fischer sei, oder wenn man es sonst nicht wüßte, so kann man ihn doch immer als solchen erkennen. Man braucht nur die Haut über den Knien, auf der Außenseite der Schenkel zu beachten. Sie ist wie Baumrinde. Das kommt vom Schnurdrehen, das jeder Fischer übt.

(In *kijipa*: *kutunga*: Netzstricken. — *Makosse*: zerzupfte Faser. *Kupiringa*: Schnurdrehen. — Schnur für Netze: *inkussa*. — Maschen: *linsa*, *manso*. Sack eines Netzes: *insugo*.)



Abb. 14. *Dagaa*-Netze.

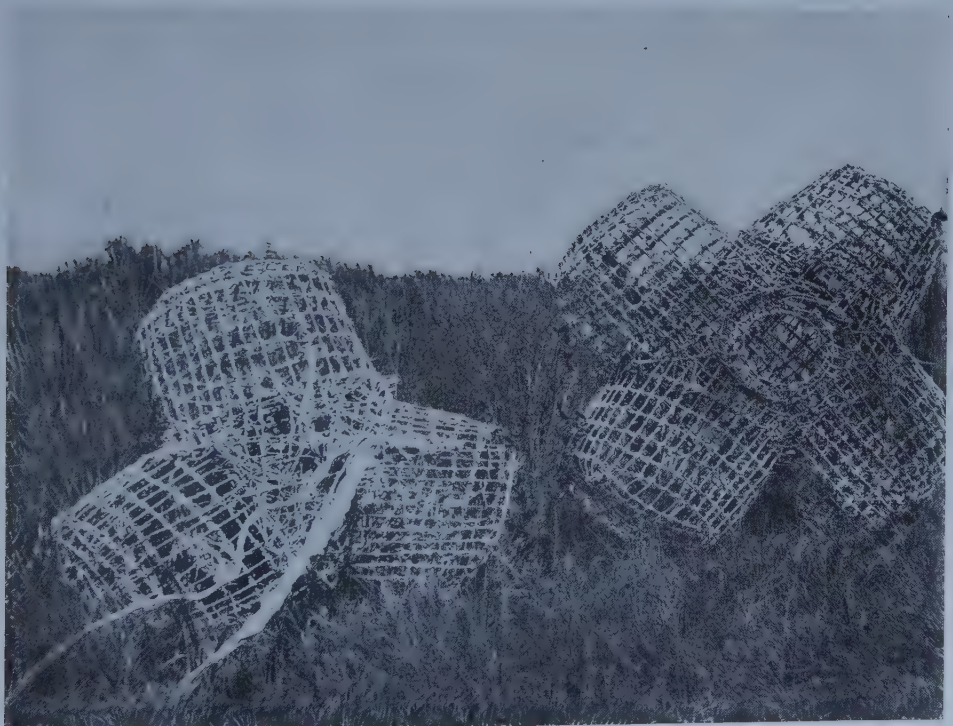


Abb. 15. Zusammengefügte Fischreusen (*kiso*i).

10. Fischerkähne und Zubehör.

Jeder Fischer, der auf dem See seinem Tagwerk nachgehen will, braucht einen Kahn. Entweder hat er einen eigenen oder er vereinbart mit einem Nachbar, den seinen verwenden zu können.

Als Material zu Kähnen verwenden die Fischer Stämme von *msabala*, *mtanta* oder *mininga*, alles Bäume, die auf Höhen wachsen. *Mkesse* findet sich an Sümpfen und *msofu* an Wasserläufen. Vom Kongo her kamen die Kähne aus *moavi*-Holz.

Wer einen Kahn braucht, der geht selber einen passenden Baum suchen. Hatte ein Fischer einen Baum gefunden, so schnitt er am Stamme ein Stück Rinde weg. Damit bezeichnete er ihn als sein Eigentum.

Ist der Stamm lang, so wird der Baum in Hüfthöhe geschnitten; ist er kurz, so graben sie den Baum aus. Sägen hatten sie früher nicht; alle Arbeit wurde mit der Axt besorgt.

Nachdem der Baum gefällt ist, wird er entästet und zugestutzt. Dann wird die Seite ausgesucht, die beim fertigen Kahn obenauf kommen soll. Ist der Stamm gerade, so ist es gleichgültig, wie man wähle, vorausgesetzt, daß nicht sonstige Fehler zu berücksichtigen sind. Hat der Stamm eine regelmäßige Krümmung, so wird die Oberseite so gewählt, daß beim fertigen Kahne die Enden aus dem Wasser ragen. Hat er unregelmäßige Krümmung, so wird die Oberseite so gewählt, daß am fertigen Kahne keines der Enden tief ins Wasser kommt. Man findet Kähne, deren Spitze stark nach rechts oder links schaut; es sieht beim Fahren aus, als ob der Kahn nicht geradegehen könnte.

Zuerst wird der Stamm entrindet. Dann machen sie auf der Oberseite in kurzen Abständen Einschnitte und entfernen das Holz mit dem *Tesso*, dem Dächsel. Das Aushöhlen geschieht mit Axt und *Tesso*.

Ist einer allein bei der Arbeit beschäftigt, so beginnt er in der Mitte des Stammes. Sind sie zu zweien, so arbeitet einer vorn, der andere hinten am Stamme.

Wenn das Boot fertig gehöhlt ist, wird manchmal noch Feuer darin angemacht, um die Spähne und Splitterreste zu entfernen. Zum eigentlichen Höhlen des Kahnes wird jedoch nie Feuer verwendet. *Fundi* graben die Kähne wohl auch ein, wenn sie fertig gehöhlt sind. Dann geben sie Spähne hinein und zünden sie an. Dabei dehnt sich der Kahn und man spannt dann die Stege ein, ehe der Kahn ausgegraben wird.

Die Seitenwände des Kahnes werden nicht lotrecht herausgearbeitet und der Boden nicht ganz wagerecht gemacht; die Höhlung folgt der Wölbung des Stammes. Das Innere des Kahnes wird somit in halber Höhe breiter als am Boden und am oberen Rande. Die Ränder sind oben nur 1 bis 2 cm dick. Der Boden hat etwa 8 bis 10 cm Dicke, je nach Größe und Qualität des Stammes. Unten wird die Sohle etwas geebnet. Der Kahn bekommt keinen Kiel.

Am Boden des Hinterteils des Kahnes werden im Innern zwei dicke Beulen stengelassen. Dagegen stemmt der Ruderer die Füße an.

Die Enden des Kahnes werden abgeflacht und geglättet, so daß der Ruderer bequem sitzen kann.

Wo der Kahn hinten und vorn in die Seitenwände übergeht, werden oben zwei Löcher herausgeschnitten. Von einem Loche zum anderen wird dann ein Strick gespannt.

Soll der Kahn Ruderbänke erhalten, so werden die hineingehängt oder auf Lagern befestigt. Die Ruderbänke sind etwa 10 *cm* breit. Wenn die Ruderbank hineingehängt werden soll, so werden in den Seitenwänden nahe am Rande je zwei Löcher gemacht, durch die sie eine Schnur oder Pflanzenfasern ziehen. Daran wird die Ruderbank befestigt. Sie erhält an beiden Enden tiefe Einkerbungen, damit die Schnur nicht abgleiten kann. Wenn der Sitz aufliegen soll, so werden im Innern des Kahnes auf beiden Seiten an den Wänden Lagerhölzer angenagelt. Sie haben einen passenden Ausschnitt für den Sitz, der dann auf das Lager genagelt werden kann.

Die kleinen Fischerboote haben keine besondere Einrichtung, um ein Segel zu verwenden. Sie haben dann auch kein Steuer. Die Fischer sind aber nie verlegen, um aus allem möglichen ein Segelboot zu machen. Eine Matte oder ein Stoff wird an Ruder und Rohr gespannt und das Segel ist fertig.

Wenn der Stamm, der zum Kahne verarbeitet wird, Löcher hat, so werden sie nachträglich zugemacht. Verlaufen die Ränder des Loches so, daß es sich nach dem Innern des Kahnes verengert, so wird ein Stück Holz hineingepaßt und mit Klammern befestigt. Ist das Loch ziemlich groß, so werden zuerst Rippen hineingefügt. Die schneiden die *jundi* aus krummen Ästen zurecht. Der Fleck kommt somit auf eine feste Unterlage. Von außen her wird dann das Einsatzstück und die Rippe mit einem glühenden langen Stifte durchbohrt. Ein entsprechend langer Nagel wird durchgetrieben und das Ende umgeklopft. Dem Weiterreißen eines Spaltes wird dadurch vorgebeugt, daß Eisenklammern eingeschlagen werden. Wenn der Spalt lang ist, so werden im Innern Rippen eingesetzt. Wenn eine Seite des Kahnes herausgebrochen oder morsch ist, so zimmern sie ein brettähnliches Stück Holz zurecht und fügen es ein, natürlich nicht, ohne vorher Rippen eingesetzt zu haben. Manchmal bekam der Kahn noch einen Rand aus *Masire*-Holz, der als Wellenbrecher diente. Er wurde am Rande der Seitenwände festgebunden.

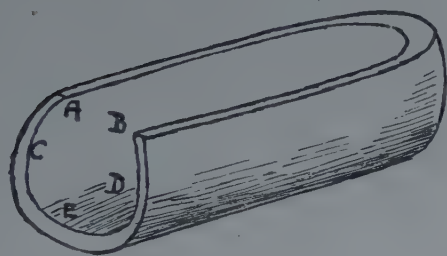
Daß ein Kahn mit der Zeit Spalten bekommen kann und undicht wird, ist begreiflich, da die Fischer die Boote oft monatelang auf dem Strande an der Sonne liegen lassen. Jede Spalte, ob an neuen oder alten Kähnen, wird mit Wurzelfasern einer Schlingpflanze gedichtet. Die Fischer bedienen sich dabei ihrer Messer. Damit sie aber nicht zu weit in den Spalt eindringen, umwickeln sie die Klinge mit Faser, so daß nur die Spitze frei bleibt. Wenn während der Fahrt auf dem See das Wasser gar zu arg durch eine Ritze eindringt, so stopfen sie sie mit einem Stück Stoff, Fasern oder gekauter Baumrinde. Es findet sich immer etwas Brauchbares im Kahne.

Das eingedrungene Wasser schöpfen sie mit einer kleinen Schale (*mbehe*) aus oder mit einer harten Kürbisschale. Nur wenn der Fischer bei ganz ruhigem See kurze Zeit hinausrudert, nimmt er die Schöpfgefäße nicht mit. Bei Wellengang oder bei längerer Fahrt vergessen sie die Sachen sicher nicht.

Die Lebensdauer eines Kahnes hängt vom Material ab, das verwendet wurde. Er kann acht Jahre und länger den Dienst tun. Kähne aus *Mininga* halten viel länger als alle anderen. Die kleinen Kähne galten 5 bis 12 Rupien, je nach Qualität und Größe. Übrigens wurde früher nicht mit Geld gezahlt, da keines vorhanden war. Man zahlte mit Kleinvieh. Ein Kahn galt soundso viel Ziegen oder Schafe, und darnach wird der Geldwert bestimmt.

Oft bemerkt man an Kähnen neben dem Sitze eine tiefe Rinne, ein untrügliches Zeichen, daß er zum Auslegen von *Nyamwu* gedient hat. Die Rinne wird durch das ablaufende Zugseil unfehlbar ausgerieben.

Es wären noch einige andere Angaben zu machen in betreff der Kähne. Da sie sich besser in den Abschnitt über Glauben und Aberglauben einreihen lassen, seien sie hier übergangen.

Kahn (*uato*).

	I.	II.
Ganze Länge:	5 m	6·40 m
Breite:	70 cm	73 cm
Höhlung C—D:	51 cm	59 cm
	III.	IV.
Ganze Länge:	4·05 m	6·60 m
Breite:	47 cm	1·02 m
Höhlung C—D:	41 cm	90 cm

Kahn Nr. IV: Höhe: 64 cm, Tiefe der Höhlung: 52 cm.

In Kifipa: Kahn: *uato*, Kahnspitze: *k'umtwe* (*umtwe* = Kopf).

Kahnende: *ku-masisi*. — Kahnende: Beulen am Boden: *amaële ya uato*. — Seitenwand: *uluë w'uato*. — Sohle: *ilyanda lya uato*. — Löcher oben, am Ende der Seitenwände: *amanso ya uato* (Sing.: *linso lya uato*). — Bank, Sitz: *tshanda*. — Steuer: *insukani* (alle Vokale lang). — Steuergriff: *umpini*. — Haken zum Einhängen des Steuers: *mande*. — Ringe, in die es eingehängt wird: *matumbwa*. — Mast: *lingoti*, *lyongoti*. — Segelstange: *foroma*. — Segel: *tanga*. — Fleck, Einsatz: *kitibi*, *vitibi*. — Eisenklammern für Risse und Fleck: *insonso*, *amasonso*. — Rippen: *italume*, *matalume*. — Eisenstift zum Löcherbrennen: *mtoto* (von *kutota* = durchbohren). — Aufsatz aus Brettern: *ingereka*. — Masirerand: *myumba*.

Ruder und Ruderstangen.

Die Ruder (*kaji*, *makaji*) fertigen die Fischer aus *Mininga*, und zwar aus einem Stück. Das Ruderblatt ist fast kreisrund gearbeitet und in der Mitte etwas dicker als am Rande. Die Ruderstange, der Griff, ist bis über die Mitte des Blattes erhöht ausgearbeitet.

Die Eingebornen handhaben das Ruder, ohne es irgendwo aufzulegen. Wenn sie es als Steuer verwenden, so rudert der, der hinten im Boote sitzt oder steht, bald rechts bald links und hält den Kahn in bestimmter Richtung. Beim Rudern stehen sie sehr oft.

Die Ruderstange, die das Ruder in seichtem Wasser ersetzt, ist bis 3 m lang. (Kiswahili: *upondo*; kifipa: *mkingi*, *mikingi*.) Sie wird aus *Nonge*-Holz geschnitten. Die sie gebrauchen, stehen dabei fast immer.

11. Rechte und Pflichten, die Fischerei betreffend.

Der Sultan von Ufipa war Fischherr im ganzen Lande. Auf dem Gebiete von Utinta herrschten Untersultane. Vom Kawundja-Bache bei Kirando bis Palanga an hiesiger Bucht hatten Wambegemas Vorfahren zu befehlen. Von da bis zur letzten Bucht bei Kap Kabwe hatte Mruta Hoheitsrechte. Mruta hatte das Gebiet gekauft. Von der Grenze bis Kabwe-Kankila war Kariaria Meister. Bei Kabwe-Kankila steht noch heute ein mächtiger Baum, in dessen Stamm ein dicker Kupferstift eingetrieben ist: das Grenzzeichen.

Wer am See wohnte und fischen gehen wollte, und ebenso der Fremde, hatte dem Untersultan einen Tribut zu entrichten, und zwar dem, auf dessen Gebiet er fischte. Der Fremde, der ohne Erlaubnis des Häuptlings fischte, konnte verjagt werden. Gewöhnlich setzte es vorher noch etwas ab: der fremde Fischer wurde gebunden und gepeitscht. Fischgerät und Kahn wurden beschlagnahmt. Dann konnte er gehen. Auch mit einem Ansässigen konnte der Häuptling so verfahren, wenn er sich seinem Willen nicht fügen wollte.

Die Fischerei war demnach jedermann erlaubt, vorausgesetzt, daß man dem Häuptling gab, auf was er Anspruch hatte. Damit war es aber nicht überall gleich. Bei dem einen Häuptling hatte der Fischer nach jedem Fang einen Tribut zu entrichten; bei anderen wurde von Zeit zu Zeit ein gemeinsames Fischen angeordnet. Alle Fischer mußten dann kommen und der ganze Fang gehörte dem Häuptling. Der hielt die Fischer für den Tag gastfrei.

Wenn der Fischer nach jedem Fang den Tribut zahlte, so geschah es nach bestimmten Regeln. Als Hauptregel könnte die gelten: der Fischer suchte den Sultan zu übervorteilen. Es kam ja nicht allemal ein Aufpasser vom Sultan dazu, wenn er den Fang barg; also...

Fing der Fischer nur einen Fisch, so konnte er ihn für sich behalten. Am nächsten Tage oder später wurde das dann ausgeglichen. Von zwei Fischen hatte er dem Sultan einen zu geben; von fünf Fischen zwei; von zehn Fischen vier. Dabei ist vorausgesetzt, daß alle Fische gleich groß waren und von gleicher Qualität. (Der Sultan des Landes von Ufipa aß keine Fische. Die finden sich in der Liste seiner verbotenen Speisen.)

Fischereireservate gab es nicht. Jeder konnte fischen gehen, wo es ihm paßte. Wenn jemand Tag für Tag an gleicher Stelle fischte, so konnte ihm das niemand verbieten. Setzte er einen Tag aus, so konnte ein anderer dort fischen, wenn er es für gut fand.

Für die Fischzäune galt im besonderen folgendes Recht: wer zuerst den Zufluß eines Baches zum See aufgrub, der hatte das Recht, dort seinen Zaun aufzustellen, und zwar für die ganze Zeit, solange der Bach in der Regenzeit floß. Versandete jedoch der Bach wieder, nachdem ihn einer aufgegraben hatte, und grub er ihn nicht bald wieder auf, so konnte ein anderer Fischer daneben einen neuen Zufluß zum See aufgraben und einen Zaun aufstellen. Gewöhnlich stellen die Fischer, die einen Zaun zu errichten gedenken, gleich zu Beginn der Regenzeit den Zaun auf, um sich den Platz für die ganze Regenzeit zu sichern.

Die Zaunsteller bestehen auch mehr oder weniger auf dem Verbot, daß Leute sich in der Nähe des Zaunes aufhalten und dadurch die Fische abhalten. Wenn man sich dem Verbot irgendwie fügt, so geschieht das mehr, um Handel zu vermeiden als deswegen, weil der Zaunsteller ein Recht dazu hätte, das Verbot zu erlassen. Denn die Fischzäune stehen doch meist am öffentlichen Weg, am Strand entlang oder an Stellen, wo andere fischen gehen.

Niemand durfte Netze, Angeln oder Reusen heben und Zäune entfernen, ohne die Erlaubnis dessen, der sie gelegt hatte. Auch wenn z. B. ein Fischer Netze usw. gelegt hatte, so durfte ein anderer die seinen nicht so stellen, daß er dem anderen die Fische wegging.

Wenn der Fischer Eigentümer war von allem Fischgerät, das er verwendete, so gehörte der ganze Fang ihm. Wenn er aber mit einem fremden Gehilfen arbeiten mußte, so mußte er mit ihm den Fang teilen. Hatte der Fischer ein Kind, das ihm helfen konnte, so brauchte er ihm nichts zu geben. Das Kind aß ja am väterlichen Tische, d. h. aus dem Familientopfe. Sofern aber der Junge schon verheiratet war und eigenen Haushalt führte, mußte der Vater ihm einen Teil vom Fang geben. Jedoch bekam er nicht so viel als ein fremder Gehilfe. Auch ein Haussklave bekam nicht so viel wie ein Fremder. Einem fremden Gehilfen gab der Fischer fast halb und halb vom Fang. Etwas mehr behielt er; er war der *jundi* und das Fischgerät war sein. Knauserig durfte er jedenfalls nicht sein, sonst kam der Gehilfe nicht mehr.

Nachdem der Gehilfe fast die Hälfte vom Fang vorweg erhalten hatte, mußte der Fischer nochmals teilen mit dem, von dem er das Fischgerät geborgt hatte. Als allgemeine Regel galt, daß, wenn der Fischer nichts fing, erhielt der Gehilfe und der Eigentümer des Fischgerätes nichts. (Für die Jagd galt das nämliche. Hat der Jäger nichts erlegt, so entschädigt er den, der ihn begleitete, nicht für die Mühe.)

Wenn der Fischer 100 eigene Angeln legte und 100 fremde dazu, so nahm er mehr als die Hälfte vom Fang. Ob dabei die gefangenen Fische alle an seinen Angeln hingen oder an fremden, das blieb gleichgültig. Sie wurden ohne Rücksicht darauf verteilt. Ebenso verfuhr man mit den Fischen, die in verschiedenen *Makila* gefangen wurden. Wenn es aber gar zu häufig vorkam, daß alle gefangenen Fische an den gleichen Angeln hingen oder in den gleichen *Makila* steckten, so konnte der Besitzer auf den Gedanken kommen, das sei wegen seiner Amulette. Dann gab's Verhandlungen, wenn nicht Zwistigkeiten.

Beim *Dagaa*-Fischen erhält der Ruderer von zwei Körben voll nicht ganz einen. Von 50 Lasten gefangener *Dagaa* erhält er etwa 10 Lasten. Fast immer wird das alles zum voraus vereinbart. Wenn der *Dagaa*-Fischer keine eigene Barke hatte, so mietete er eine für die ganze „Saison“ zu bestimmtem Preise. Die Zahlung war meist in natura zu leisten, d. h. in *Dagaa*.

Wenn ein Fischer ein fremdes *Kitâpi* (Stellnetz) verwendet, so muß er dem Besitzer des Netzes den ganzen Fang vorweisen.

Hatte der Fischer Köder nötig, so versprach er ein Stück Fisch oder einen ganzen. In dem Falle machen sie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel: sie zahlen später, was vereinbart war, auch wenn sie nichts fingen.

Wenn sie ein Stück Fisch hergeben wollen, so schneiden sie den Fisch nicht quer durch, sondern zerteilen ihn der Länge nach, und zwar vom Rücken her.

Es mag scheinen, als ob die verschiedenen Abgaben stark bemessen gewesen sind. Im Grunde genommen war es aber nicht so schlimm. Für den ersten Fang, in den ersten Tagen, ging alles wie am Schnürchen. Dann wurde die Sache bald anders. Nur der Gehilfe wird nicht übervorteilt. Denn er ist ja dabei und sieht selber, was gefangen wird. Sein „Gehalt“ ist zugleich Schweigegehalt!

In heutigen Tagen ist die Autorität der Untersultane fast ganz geschwunden. Mit ihr sind all die Vorrechte, die damit verbunden waren, dahin. Nur wenige alte Fischer bringen auch jetzt noch alljährlich ihrem Sultan den Tribut. Es sind das die letzten Zeugen von Zeiten und Sitten, die für immer dahin sind.

In einem Falle noch geben die Fischer dem Untersultan wenigstens ein Geschenk; wenn sie einen Baum auf dem Gebiete eines fremden Sultans fällen wollen, um einen Kahn herzustellen. Früher fragte der Fischer den eigenen Häuptling wenigstens um die Erlaubnis, den Baum fällen zu dürfen. Dabei war es Herkommen, daß der Bittsteller ein Geschenk mitbrachte, etwa ein Huhn. Hatte der Fischer den passenden Baum auf dem Gebiete eines anderen Häuptlings gefunden, so fragte er zuerst den eigenen Häuptling, ob er um den Baum fragen dürfe. Denn es konnten Differenzen bestehen zwischen den Häuptlingen, und der Häuptling des Fischers konnte es ungern sehen, wenn der Fischer bei einem anderen anklopfen ging. Dem eigenen und dem fremden Häuptling hatte im Gewährungsfall der Fischer ein Geschenk zu geben: Huhn, Hacke oder Ziege, je nachdem.

Am ehesten erinnern sich die Fischer noch der früheren Zeiten und Sitten, wenn es sich darum handelt, Streitigkeiten zu schlichten. Da werden sie es kaum vergessen zu sagen, in früheren Zeiten sei der Fall so und so entschieden worden. Und manchmal wird das Urteil nach altem Recht und Herkommen gefällt.

Kleinere Händel schlichten sie unter sich. Sonst bringen die Fischer ihre Streitigkeiten vor den Dorfhäuptling, vor den Untersultan oder vor den Landesherrn, den Sultan (*mwene*).

Unter den Dorfhäuptlingen und den Untersultanen wurde die Rangordnung eingehalten, daß man zuerst zum weniger Einflußreichen ging und dann erst sich an höhere Instanzen wandte. *Mruta* hatte am wenigsten zu sagen. Dann kam *Mbegema* und über beiden stand *Kariaria*, der auch allein die Giftprobe erlauben konnte.

Wenn des Fischers Gehilfe sich eine schwere Verletzung beim Fischen zuzog, so kam es bei der Frage um Entschädigung darauf an, ob der Gehilfe zur Familie des Fischers gehörte oder nicht. War er des Fischers „Kind“, so hatte er keinerlei Schmerzensgeld zu erwarten. Ebensowenig, wenn er des Fischers Sklave war. Handelte es sich um einen familienfremden Gehilfen, so wurde wohl beachtet, ob der Fischer ihn gerufen oder ob er freiwillig sich angeboten habe. War er freiwillig gekommen, so hielt ihn der Fischer meist schadlos. Streng verpflichtet war er nicht dazu. Hatte er ihn jedoch gerufen,

so mußte er für allen Schaden aufkommen. Wenn der Gehilfe ertrank, so forderten die Wabende (Gegend von Mkombe) stets einen Sklaven als Ersatz. Bei den Wafipa soll nur dann ein Sklave verlangt worden sein, wenn Fahrlässigkeit des Fischers am Unglück schuld war. Hatte der Fischer z. B. den Gehilfen wiederholt aufgefordert, ihn zu begleiten, und leistete der endlich Folge, so sagten die Leute, wenn der Gehilfe verunglückte, der Fischer habe ihn in den Tod gelockt. Er war für alles verantwortlich.

Wenn der Kahn im Sturm unterging oder ein Flußpferd ihn verdarb, ohne Verschulden des Fischers, so hatte er nichts zu zahlen, sofern der Besitzer Mfipa war. Gleiches galt bei Verlust von Fischgerät. Die Wabende waren strengerer Ansicht und forderten Ersatz. Verluste von Kähnen aus Fahrlässigkeit des Fischers konnten schlimme Folgen haben, wenn der Kahn den Verwandten des Fischers gehörte. Weigerte sich der Fischer, einen neuen Kahn zu stellen oder zu zahlen, dann verlor er den Anspruch auf Rückgabe des Heiratsgutes, wenn ihm die Frau davonlief oder wenn er sie verstieß. Die Frau lief ihm unter solchen Umständen fast immer davon. Wenn sie starb, erhielt der Fischer keinen Ersatz.

Gingen entlehnte Fischgeräte verloren oder verdarben sie, so machte der Fischer den Schaden wieder gut, meist ohne ein Wort darüber zu verlieren.

Für Diebstahl von Fischen, die jemand von den Angeln löste oder aus Reusen entfernte, waren 3 bis 4 *mali*, d. h. zwei Hacken oder zwei Ziegen zu zahlen.

Für entwendete Angeln: Ersatz und 7 *mali* Buße.

Bei sonstigen Diebstählen mußte stets das entwendete Gut ersetzt werden. Dazu kam noch eine Buße von 7 bis 10 Rupien. Wenn Kinder sich solcher Vergehen schuldig machten, so hafteten deren Eltern oder Verwandte.

Benützte ein Fischer das Fischgerät eines andern und wurde es entwendet, so hatte er es zu ersetzen, wenn der Besitzer ein Mbende war. War der Besitzer Mfipa, so konnte es ohne Ersatz abgehen.

Fand man den Dieb, so hatte er zu ersetzen und Strafe zu zahlen. Einen Teil der Buße bekam dann auch der, der das Fischgerät nur verwendet hatte.

Für einen kleinen entwendeten Kahn hatte der Dieb einen großen zu stellen. Wollte der Dieb nicht zahlen, so machte man sein Kind, seine Frau und selbst ihn zum Sklaven, je nach Umständen.

Im allgemeinen war die alte Gerichtsbarkeit hart und unerbittlich. Ob sie auch immer unparteiisch war? Nach einem gerichtlichen Entscheid, der nicht befriedigte, gingen sie auf ein anderes Gebiet über, auf das der Zauberei.

Kahn und Fischgerät gehören nicht der Frau oder den Kindern, nur dem Manne.

12. Glauben und Aberglauben, die Fischerei betreffend.

Bemerkt sei ausdrücklich, daß die Angaben nicht etwa allgemeine Gültigkeit haben sollen, sondern nur für die hier um Utinta ansässigen Leute gelten, für Wafipa und Wabende, die hier herum wohnen.

Glauben und Aberglauben spielen eine sehr wichtige Rolle im Leben der hiesigen Schwarzen überhaupt, nicht nur der Fischer. Aber der Fischer glaubt den Erfolg vor allem abhängig vom Beistande Gottes, der *Migabo*, der

Ahnen und von den Amuletten. Alles Üble sucht er durch Gebet, Opfer oder Amulette abzuwenden. Der hiesige Fischer handelt immer im Banne von Glauben und Aberglauben, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt.

Vieles von dem, was der Fischer Gott, Gottheiten und Geistern gegenüber leisten wollte, blieb dem freien Ermessen des einzelnen anheimgestellt. Mancher hielt viel auf die Opfer, die er den Ahnen darbrachte. Andere begnügten sich mit vielen „Stoßgebetlein“, und bei anderen waren die Amulette die Hauptsache.

Es wäre vermessen, zu glauben, auf dem Gebiete sei alles bekannt und klar und sonst brauche man ja nur zu fragen. Sobald man das religiöse Gebiet betritt, hat man damit zu rechnen, daß der Gefragte entweder nicht auf dem Laufenden ist, oder die Frage nicht versteht, oder bewußt oder unbewußt einen täuscht². Wenn von Gottheiten, Ahnen, alten religiösen Bräuchen die Rede ist, so wird der Neger scheu. Alle die Wesen und Dinge sind ihm nicht Gegenstand der Liebe — in etwa des Wohlwollens — sondern fast nur der Furcht. Der Neid der Götter ist für ihn kein leerer Wahn.

Kurz einige allgemeine Bemerkungen über Gott und Geister und deren Verehrung.

Bei den Wafipa gilt *Leza* (*mneza*) als Höchstes Wesen, dem sie weder eine gute Eigenschaft absprechen, noch eine böse beilegen. Was es Ungutes im Leben gibt, hat *Leza* zugelassen. Er ist der Schöpfer alles Seienden, kümmert sich aber wenig mehr um das Geschaffene.

Die Wabende haben ähnliche Ansichten vom Höchsten Wesen. Bei ihnen ist die Bezeichnung für die Sonne und das Höchste Wesen die gleiche: *Ishuba*, *Isyuba* oder *Syuba*. Die Sonne gilt als Sinnbild des Höchsten Wesens, ist aber nicht identisch mit ihm.

Bei Wafipa und Wabende wird das Höchste Wesen angerufen in wichtigen Angelegenheiten. Besonders ist das der Fall in Gefahren: bei Gefahr, zu ertrinken, bei Stürmen, bei Begegnung mit Krokodilen, bei Begegnung mit Löwe und Leopard, mit Schlangen; bei gefährlichen Krankheiten, Schweregeburten usw.

Das Höchste Wesen wird direkt und ausdrücklich angerufen oder indirekt. Manchmal rufen sie das Höchste Wesen zugleich mit *Migabo* oder Ahnen an. Aber sehr oft wird der Name des Höchsten Wesens gar nicht genannt und doch zollt man ihm nachher ausdrücklich den Dank.

Es fertigt z. B. ein Mbendefischer ein neues Netz oder ein Mfipa dreht einen Strick für Wildfang. Bevor sie die auslegen gehen, rufen sie die Ahnen an und bringen ihnen ein kleines Opfer, z. B. streuen ein wenig Mehl in die

² Manchmal stellt der Fragende die Frage ganz richtig und der Gefragte sagt die Wahrheit, und doch stimmt es nicht. Ein Beispiel: Ich zeigte einem Erwachsenen ein Heft des „Anthropos“, wo Fadenspiele abgebildet waren. Ich wies ihm die Schnur, erklärte die Zeichnung und fragte ihn, ob sie auch so Figuren mit Schnüren machten und ob sie eine besondere Bedeutung hätten. „Gewiß“, meinte er, „so machen wir es auch.“ Nun zeigte ich ihm ein größeres Bild und fragte, ob er wisse, was das bedeute, diese Schnurfigur. „*Ndiyo, amaële*.“ Welcher Kosenamen mir entfuhr, weiß ich nicht mehr! Statt auf den Strick zu sehen und die Figur, sah er nur das Mädchen, das die Schnur hielt und sah nur dessen — Brüste!

Ahnenhütte. Wenn dann der Mbende etwas fing in seinem Netze, so sagt er unbedingt: *Isyuba none lyampa bwa lelo* = „Heute hat Gott mir gegeben“. Der Mfipa wird genau so *Leza* danken für das Wild, das er in der Schlinge fing. Wenn einer auf dem See oder im Busch in Gefahr ist, so ruft er *Migabo* und Ahnen an und sofern nichts Ungutes passiert, so sagt er: *bahati yangu; Leza ameniponyaintongwe lyane; Leza wanifyusya* = „Mein Glück; Gott hat mich gerettet“. *Lelo Isyuba lyatuna* = „Aber Gott hat es verhindert“ (d. h. daß der Löwe mich gefressen oder das Krokodil) sagt der Mbende.

Es kann auch vorkommen, daß sie den Namen Gottes nicht nur nicht nennen, sondern überhaupt nicht einmal an ihn denken. Aber die Überzeugung bleibt doch, daß Gott es so gefügt habe. Denn *Migabo* und Ahnen haben keine Macht, es sei denn von Gott. *Ku managa ye Syuba, ku maka yakwe Leza* = „Durch Gottes Beistand können sie helfen, sonst nicht“. P. MELSEN stellte an einen alten Mbende die Frage, ob denn die *Migabo* und Ahnen nicht aus sich wirken könnten und erhielt zur Antwort: *Kwahé; tukoba Isyuba lyabubaha ilyene, Simalenga, ilyakalenganga ivintu vyonse, lyelikoka imigabo ne mizimu amanaga ngakutufunanila* = „Durchaus nicht; wenn Gott selber will, der Schöpfer, der alle Dinge schuf, der *Migabo* und *Mizimu* (Ahnen) Gewalt gegeben hat, uns beizustehen“.

Sie rufen somit Gott direkt oder indirekt an, schreiben ihm die Rettung in Gefahren zu, den Erfolg beim Fischen und Jagen, aber nur in Worten. Sie bringen ihm keine Opfer. Warum nicht? Gewöhnlich erhält man auf die Frage nur zur Antwort: „Es ist einmal so, *desturi* = Gewohnheit, Herkommen.“ Der alte Mbende gab aber P. MELSEN eine andere Antwort. „Wie willst du Gott darbringen, was ihm schon als Eigentum gehört?“ *Fintu vyonse fya kwakwe* = „Alles kommt von ihm“.

Dagegen den *Miao* oder *Migabo* und den Ahnen, den *Mizimu* bringen sie Opfer. Was die *Miao* oder *Migabo* sind? Vielleicht Naturgottheiten. Als Grabstätten oder Gedenkorte von Toten wollen sie sie nicht gelten lassen. Es handelt sich immer um große Bäume oder Felsblöcke, wo sie den *Miao* opfern. Baum und Felsblock seien aber nicht die Gottheit, sagen die Leute, nur deren Wohnstätte. Die *Miao* hatten die Gesamtinteressen der Bewohner einer Gegend zu vertreten. Man opferte ihnen gemeinsam und öffentlich und der *Kapepa*, der Priester, mußte den Opferdienst vornehmen. Es wären die *Miao* also so etwas wie Landespatrone.

Die Ahnen, die *Mizimu*, waren mehr Familienpatrone. Denen opfert der Hausvater oft und ruft sie in allen Lebenslagen an. Es handelt sich bei den *Mizimu* immer nur um Tote aus der Verwandtschaft. Ihre Opferstätte ist meist in der Nähe der Hütten im Dorfe. Die Gebeine des Toten können aber weit entfernt in anderer Gegend liegen.

Wenn der Familienvater die Opfer an die *Mizimu* vernachlässigt, so können sie böse werden. Sie verwandeln sich in *Wischwa*. Wie das vor sich gehe, darüber sind sie nicht im klaren. Ob der Verdacht nicht berechtigt wäre, daß es sich um den Schatten des Menschen handle, bleibe dahingestellt. Jedenfalls, wenn die Gebeine des Toten ausgegraben und verbrannt werden, so hat der *Mtschwa* aufgehört zu sein.

Wie bemerkt, den Opferdienst für die *Miao* hatte der Priester, der *Kapepa*, zu besorgen. Das Amt war erblich. Die Opferangelegenheiten für die Ahnen hatte jeder Familienvater selbst zu ordnen. Wegen der *Wischwa* mußte der *mjumu* (Wahrsager) befragt werden. Das Ausgraben und Verbrennen der Gebeine besorgten bestimmte Leute; jeder konnte das nicht tun.

Wenn einer die Fischerei betreiben wollte, so ging er ohne weiteres an die Arbeit, sofern es sich um einen Ansässigen handelte. Der Fremde brachte in dem Falle dem *Kapepa* ein Geschenk, um sich die *Miao* günstig zu stimmen. Das war für den Priester persönlich bestimmt. Der konnte dann nachträglich den *Miao* Mehl streuen oder Bier spenden, verpflichtet war er dazu durchaus nicht.

Nach jedem günstigen Fange brachte der Fischer dem *Kapepa* einen oder zwei Fische, ganz gleich, ob er Bürger oder Fremder war. Eine Verpflichtung dazu bestand nicht. Jedenfalls erhielt der *Kapepa* von den Fischern seinen Jahrestribut wie von allen anderen Leuten.

Vor Inangriffnahme der Fischerei opferte der Fischer jedenfalls zuerst den Ahnen. Neue Netze und Reusen werden erst verwendet, nachdem der Fischer die Ahnen angerufen hat. Der erste Fang galt als den Ahnen geheiligt. Vom ersten Fang in einem *Kisoi* durfte der Fischer nichts verkaufen oder sonstwie veräußern. Alle gefangenen Fische werden als Zuspeise zu *ugali* hergerichtet. Jedermann darf zum Essen kommen, nur des Fischers Schwiegervater und der Schwiegersohn und deren Frauen nicht. Auch keine Frau in anderen Umständen darf an dem Freiessen teilnehmen. Wenn so ein Freiessen in Aussicht steht, so ist das bald bekannt und schon von Mittag an belagern die Kinder des Fischers Hütte. (Das gilt nur von den *Visoi*, von den neuen, die also das erstemal ins Wasser kamen.) Beim zweiten Fang gibt der Fischer seiner Frau einen Fisch und einen dem Schwiegervater oder Schwiegersohne. Den Rest kann er nach Gutdünken verwenden. Vom dritten Fang an hat der Fischer freies Verfügungsrecht über den ganzen Fang.

Die Gräten der Fische, die in einem neuen *Kisoi* beim ersten Fang erbeutet wurden, werden sorglich gesammelt und in der Hütte des Fischers an besonderer Stelle neben dem Herde aufbewahrt.

Besonders beim Anfertigen eines Kahn es kommt das religiöse Moment zum Ausdruck. Man wird in Europa nicht so oft zu Gebet und Opfer seine Zuflucht nehmen beim Schiffsbau, wie der Neger es tut.

Im Abschnitte über Kähne wurde oben bemerkt, daß, wer von den Fischern einen Kahn brauchte, einen passenden Baum suchen ging. Vorher aber rief er die Ahnen um Beistand an. Und wenn er dann einen schönen Baum gefunden hatte, war das erste: der Dank an die Ahnen.

Am Vorabend des Tages, da er den Baum fällen zu gehen gedenkt, versammelt er Frau und Kinder in der Hütte. Alle setzen sich im Kreise nieder. Der Fischer hat einen kleinen Kürbis, den *kipeo*, herbeigeholt. Nachdem er das Gefäß vor sich hingestellt hat, gießt er Wasser hinein. Die Frau hat ihm Mehl bereitgestellt. Der Fischer macht eine allgemeine Einleitung, sagt, daß sie zusammengekommen seien, um den Beistand der Ahnen anzurufen in der wichtigen Angelegenheit, wie das nötig sei, um ihren Schutz anzuflehen beim Bootsbau. Nun ruft er die Ahnen an, seine Vorfahren zuerst,

dann die der Frau. Bei jedem Namen läßt er etwas Mehl ins Wasser fallen. Er rührt das alles um. Dann tunkt er die Finger in die Flüssigkeit und streicht einem jeden der Anwesenden auf Rücken und Brust. Dann wendet er sich zum Hütteneingang, und am Boden kauern besprengt er die beiden Türpfosten unten. Zuletzt macht er sich selber auf Rücken und Brust die Striche.

Den *kipeo* mit dem Rest der Flüssigkeit stellt er sorglich beiseite. Wenn dann später das Gefäß leer vorgefunden wird, so ist das ein gutes Zeichen: die Ahnen haben sich den Rest geholt!

Am nächsten Morgen in aller Frühe geht der Mann den Baum fällen. Er nimmt die Axt mit und eine kleine Kette weißer Perlen. Unterwegs schneidet er ein Rohr, spaltet das eine Ende und klemmt die Perlenschnur hinein. Das Rohr mit den Perlen steckt er dann in der Nähe des Baumes in den Boden. Es bleibt an Ort und Stelle. Ob das dem Geiste des Baumes, des Waldes oder den Ahnen gilt, darüber war nichts Sicheres zu erfahren. Jedenfalls ruft er die Ahnen an, ehe er den ersten Streich mit der Axt tut.

Der Kahn wird stets an Ort und Stelle vollendet, wo der Baum gefällt wurde. Sie bringen den Stamm nicht bis an den See, um ihn erst dort zu höhlen. Wenn das Boot fertig gehöhlt ist, schleifen sie es an den See. Der Besitzer des Kahnes erbittet sich dazu einige Männer aus dem Dorfe. Ausgeschlossen sind nur Lepra- und Syphilisbehafte, weil sie nicht mit anderen essen dürfen. Beim Kahnschleifen wird nämlich abgekocht und gegessen. Sie nehmen daher Kochgeschirr, Eßwaren und Feuer mit.

Ist der Tag bestimmt, an dem sie den Kahn holen gehen, so nimmt der Fischer die gleichen Zeremonien vor in seiner Hütte, wie oben beschrieben wurde. Das geschieht am Abend vorher.

Am Tage selbst, da sie weggehen, den Kahn zu holen, nimmt der Fischer den Rest des „Weihwassers“ im *kipeo* mit. An Ort und Stelle angekommen, besprengt er den Kahn vorn und hinten mit dem Wasser und Mehl unter Anrufung der Ahnen und kräftiger Bitte um ihren Beistand. Er hat auch zwei Perlenschnüre mitgebracht (weiße Perlen), die er in den Löchern der einen Seitenwand des Kahnes befestigt. Eine Perlenkette vorn, eine hinten.

Es werden nun Stricke angebunden, die sie mitgebracht haben. Oder Lianen liefern das Material an Ort und Stelle. Unter Ziehen und Schieben geht es durch das Gestrüpp dem See zu. Den Dornen weichen sie immer aus. Verschnaufen tun sie auch und rauchen dazu; ohne das ginge es nicht.

Sobald sie mit dem Kahne in die Nähe des Sees kommen, bleibt der Besitzer zurück. Die anderen Männer bringen ihn vollends ans Seeufer, ohne ihn jedoch in den See gleiten zu lassen.

Die Frau des Kahneigentümers kommt angelaufen und gewöhnlich noch manch andere Frau mit ihr. Die *Yu-Yu*-Rufe sind schon von weitem zu hören. Man übergibt ihr den *kipeo* mit dem Reste des „Weihwassers“. Sie besprengt den Kahn an beiden Enden und im besonderen die beiden Beulen am Boden. Dann befestigt sie zwei Perlenschnüre, ähnlich denen des Mannes, in den Löchern der einen Seitenwand des Kahnes, die ihr Mann nicht mit Perlen versehen hat. Das alles geschieht unter Anrufung der Ahnen. Endlich steigt die Frau in den Kahn und singt und tanzt darin.

Erst jetzt kommt auch der Mann. Er gibt dem Boote den Namen. Es ist stets der Name einer seiner weiblichen Vorfahren oder der weiblichen Vorfahren seiner Frau.

Damit ist die Bootstaufe beendet, d. h. der religiöse Teil. Die weltliche Feier des Ereignisses findet im Dorfe statt: ein reichliches Essen und Trinken.

Gegen Abend geht der Eigentümer des Kahnés mit einigen Genossen an den See. Sie schieben den Kahn ins Wasser. Dabei spuckt der Fischer auf den Kahn und ins Wasser und ruft die Ahnen an. Dann folgen die kräftigen Flüche für alle, die ihm Böses wollen, seien es Lebende oder Geister.

Nun rudern sie in die Bucht hinaus und werfen das Zugnetz (*nyamwu*). Gleich nach der Rückkunft ans Ufer ziehen sie das Netz heraus. Einen der gefangenen Fische legt der Bootseigentümer abseits. Der ist für ihn und seine Familie bestimmt. Andere dürfen nicht davon essen. Die mithalfen, bekommen die anderen Fische, die noch an dem Abend zubereitet und gegessen werden. Ein böses Zeichen wäre es, wenn bei der ersten Fahrt kein Fisch gefangen würde. Dafür müßte wohl irgendein unliebsamer Nachbar herhalten.

Zu alldem braucht der Fischer noch die *Dawa*, die Amulette. Es gibt solche für den Kahn, die Reusen und Netze. Auch der Fischer selbst trägt oft welche.

Die Amulette bestanden aus Wurzeln, Rinden- und Holzstückchen, aus Knochen, Horn, Nägeln, Haaren, Federn, Blut, Exkrementen, Kohlen, Perlen, kurz und gut aus allen möglichen Dingen. Die Perlen wurden auf Fäden gezogen, die Hölzchen und Stachelschweinborstenstücke an Schnüren oder Lederriemchen getragen. Die anderen Dinge wurden in ein Stück Stoff gebunden oder in ein Hörnchen oder Holzröhrchen gestopft. Solche *Dawa* trägt der Fischer um den Hals gehängt, um den Oberarm oder um das Handgelenk gebunden. Bei Netzen und Reusen werden die Amulette irgendwo angebunden. An Kähnen sind Perlenschnüre in den Löchern der Seitenwände befestigt. Die *Dagaa*-Fischer hängen ein Päckchen *Dawa* an die Feuergabel.

Der Priester, der *kapepa*, fertigt keine *Dawa*; das ist nicht seine Sache. Unter den Fischern finden sich manche, die Amulette herstellen. Auch solche, die mit ihrer Kunst hausieren gehen.

Für das Anfertigen von Amuletten hatte der Fischer immer im voraus zu zahlen. Der Betrag wurde nie zurückgegeben. Auch dann nicht, wenn die *Dawa* nichts wert waren. Der Preis schwankte von einem Huhn bis zu einer Ziege oder deren Wert. (Eine Ziege galt früher etwa eine Rupie.)

Waren die Amulette gut, so gingen sie in die Erbschaftsmasse über. Wer sie erhielt, dem wurde ein Gewisses angerechnet. Hatte er dann auch Glück damit, so zahlte er nachträglich den vollen Preis: „Um sie sich ganz zu sichern.“

Es gelang nicht jedem gleich gut beim Fischen. Daran konnte nach ihrer Meinung auch der Gehilfe schuld sein. Es kam dabei nicht sowohl die Ungeschicklichkeit in Betracht, sondern sie gaben vor, der Gehilfe habe feindliche Amulette oder unzufriedene Ahnen oder ähnliches. Das machte dem Fischer den Erfolg unmöglich. Nach zwei Mißerfolgen beim Fischen nahm der Fischer kaum nochmals den gleichen Gehilfen. Ging es mit anderen Gehilfen nicht besser, so brachte man dem *Dawa*-Macher seine Amulette und klagte ihm die

Not. Der sagte dem Fischer dann z. B., er habe die *Dawa* nicht recht verwendet; er solle es so und so machen. Oder er änderte die Amulette.

Schlug alles fehl, dann ging man zum *mfumu*, dem Wahrsager. Den mußte man auch im voraus bezahlen für dessen Inanspruchnahme. Der *mfumu* mußte dem Fischer sagen, ob er die Ahnen vernachlässigt habe und daher das Übel stamme. Er sollte herausfinden, ob etwa böse Geister, die *wishwa* oder fremde *Dawa* im Spiele seien.

Gab der *mfumu* den Bescheid, der Fischer habe es an dem fehlen lassen, was den Ahnen zukomme, so konnte der Fischer selber abhelfen. Er baute eine kleine Hütte und spendete reichlich Mehl und Bier.

Waren die *wishwa* schuld am Mißerfolg, so mußte der Fischer zu erfahren suchen, wer das sei. Zu dem Zwecke befragte der *mfumu* die Geisterkunst. So ziemlich jeder Wahrsager hatte die eigene Methode. Am meisten verwenden sie zwei Brettchen, die benetzt und dann aneinander gerieben werden. Dabei nennt man die Namen derer, auf die man Verdacht hat. Bei wessen Namen die Brettchen festklebten, der war der Schuldige. Oder der *mfumu* rückt einen Topf auf der Schneide eines in den Boden gesteckten Axteisens. Bei wessen Namen der Topf im Gleichgewichte blieb, der war der Schuldige.

Wenn der Fischer vom Wahrsager den Bescheid erhielt, es seien fremde *Dawa* im Spiele, so mußte ihm der *Dawa*-Macher oder der Wahrsager andere machen. Damit suchte man die fremden *Dawa* auszusteichen, zu übertrumpfen und unschädlich zu machen.

Half das alles nicht, so ging man zum *kupiga mbila* über. Ein Mann oder der Pechvogel selber ging im Dorfe herum und rief dabei: der soundso aussehe, soundso eine Hütte habe, die und jene Frau usw., der solle das Hexen bleibenlassen. Man kenne ihn. Den bestimmten Namen nannte der Ausrufer aber nicht. Das kommt noch heute vor, daß man bei schweren Krankheiten im Dorfe ausruft, der oder jener solle den Kranken „loslassen“.

Hatte aber der Fischer trotz alledem kein Glück, so ließ er das Fischen für einige Zeit bleiben. Oder er hetzte dem, der ihn vermeintlich behext hatte, einen tüchtigen *mlozi* auf den Hals.

Mehrmals wurde im Laufe der Notizen die Bemerkung gemacht, die oder jene Art zu fischen lohne sich nicht. Das ist richtig. Aber die wirklich Fischer sind, die üben nicht eine Art zu fischen mit Ausschluß der anderen. Sie üben so ziemlich alle zusammen. Wenn ein Fischer z. B. bei Kap Kabwe fischen gehen will, so nimmt er all sein Fischgerät mit und der Kahn wird davon voll.

Die Fischer von Utinta sind im allgemeinen fleißige Leute. Man sieht sie selten ganz müßig. Wenn sie nicht beim Fischen sind, trifft man sie beim Faserzupfen, Schnurdrehen oder Netzstricken. Dann haben sie noch ihre Felder. Sie erfreuen sich eines gewissen Wohlstandes, insofern der tägliche Unterhalt ihnen fast immer gesichert ist.

Des Fischers Sinnen geht vor allem auf den See und auf das, was er ihm bietet. *Sisi wa bahari, sisi si watumwa* lautet die abschlägige Antwort, wenn man sie als Träger werben will. „Wir sind vom See, wir sind nicht Sklaven.“ Und wenn sie tot sind, dann bettet man sie auf dem Friedhof an der Halde, mit dem Gesichte gegen den schönen See.

13. Übersichtstabelle der den Eingebornen bekannten Fische.

A. Geschuppte Fische, die nur im See vorkommen.

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Borogo</i> = <i>Kafungwe</i> . | 18. <i>Kunkumi</i> . |
| 2. <i>Buntuli</i> . | 19. <i>Kupi</i> . |
| 3. <i>Busole</i> (kibende: <i>Luëbe</i>). | 20. <i>Mangwa</i> . |
| 4. <i>Bweswa</i> . | 21. <i>Manse</i> . |
| 5. <i>Debelebe</i> . | 22. <i>Mjutu</i> . |
| 6. <i>Fihongo</i> . | 23. <i>Mkankuba</i> . |
| 7. <i>Fuëbi</i> . | 24. <i>Mpata</i> (in Bächen zum Laichen). |
| 8. <i>Kabuntschungu</i> . | 25. <i>Msuki</i> . |
| 9. <i>Kafutu</i> . | 26. <i>Ndagaa</i> . |
| 10. <i>Kambuli</i> = <i>Moto</i> . | 27. <i>Ndanga</i> . |
| 11. <i>Karungwa</i> . | 28. <i>Ningo</i> = <i>Kiringo</i> (in Bächen zum Laichen). |
| 12. <i>Kibebe</i> (sehr große Schuppen). | 29. <i>Nkonko</i> . |
| 13. <i>Kihongo</i> (nicht <i>Fihongo</i> !) | 30. <i>Pamba</i> . |
| 14. <i>Kimisi</i> . | 31. <i>Sangantete</i> . |
| 15. <i>Kinkonko</i> . | 32. <i>Tambwamalomo</i> . |
| 16. <i>Kipuma</i> . | 33. <i>Timpa</i> . |
| 17. <i>Kobompende</i> = <i>Ndomodomo</i> : hat
schwulstige Lippen. | 34. <i>Tschambainkomo</i> = <i>Mapalapapa</i> . |

B. Geschuppte Fische, die im See und in Bächen vorkommen.

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Baraga</i> . | 6. <i>Mitongo</i> . |
| 2. <i>Birigi</i> (kifipa: <i>Imbala</i>). | 7. <i>Mkorogo</i> . |
| 3. <i>Diubi</i> . | 8. <i>Msaläla</i> . |
| 4. <i>Kaka</i> . | 9. <i>Msimbe</i> (hat ganz kleines Maul). |
| 5. <i>Mbäsa</i> . | |

C. Geschuppte Fische, die nur in Bächen vorkommen.

- | | |
|---------------------|--------------------|
| 1. <i>Kasoko</i> . | 4. <i>Mbesa</i> . |
| 2. <i>Libensa</i> . | 5. <i>Mtunka</i> . |
| 3. <i>Lubano</i> . | 6. <i>Ponoka</i> . |

D. Schuppenlose Fische, die nur im See vorkommen.

- | | |
|---------------------------|---|
| 1. <i>Kabambangomo</i> . | 10. <i>Lembela</i> . |
| 2. <i>Kabambangwena</i> . | 11. <i>Manikwe</i> (elektrisch). |
| 3. <i>Kakoto</i> . | 12. <i>Mianga</i> . |
| 4. <i>Kanoënoë</i> . | 13. <i>Miobe</i> . |
| 5. <i>Kilangala</i> . | 14. <i>Mlombwa</i> . |
| 6. <i>Kipitu</i> . | 15. <i>Mwolo</i> = <i>Impete</i> . |
| 7. <i>Kokonkobokio</i> . | 16. <i>Sangala</i> . |
| 8. <i>Kôngobogo</i> . | 17. <i>Singa</i> . |
| 9. <i>Kuku</i> . | 18. <i>Tutumsi</i> (bläht sich gefangen auf). |

E. Schuppenlose Fische, die im See und in Bächen vorkommen.

- | | |
|---------------------|---|
| 1. <i>Kambale</i> . | 3. <i>Kirika</i> : sehr groß, ähnlich den
<i>Kambale</i> . |
| 2. <i>Kibonde</i> . | |

F. Schuppenlose Fische, die nur in Bächen vorkommen.

1. *Sompamabeele*.



Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by TH. BRIDGES.

Von MARTIN GUSINDE.

Eine anerkannte Tatsache ist es, daß die Sprachwissenschaft durch wertvolle Beiträge aus der Feder von katholischen und protestantischen Missionaren zumal in den letzten Jahrhunderten unschätzbar bereichert worden ist. Vielfach sind sie überhaupt zu den alleinigen Rettern des Sprachgutes von Eingebornenstämmen, die längst untergegangen sind, geworden. Das gilt auch von den Arbeiten des Rev. THOMAS BRIDGES über die Sprache der Yamana im Archipel des Kap Hoorn, des südlichsten der drei feuerländischen Stämme, der seinem baldigen Untergange unausweichlich entgegeneilt¹. Ein befremdliches Schicksal war diesem Dictionary beschieden, und zwar wegen seines ungewöhnlichen Umfanges. Da nun die Drucklegung desselben, trotz aller Ungunst der krisenschweren Gegenwart, bald abgeschlossen werden kann — was ich zur Überraschung jener, die auf dieses große Werk seit langem warten, mitteilen möchte —, kommt ein kurzer Ausschnitt aus der merkwürdigen Geschichte des Manuskriptes gewiß gelegen. Teilweise enthält er eine Antwort auf die Frage: „Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana(= Yagan)-Lexikons des TH. BRIDGES?“, die P. W. KOPPERS vor wenigen Jahren („Anthropos“, Bd. XXI, S. 991—995, 1926) gestellt hat.

Weit über den Nutzen für die amerikanistische Sprachwissenschaft hinaus kommt diesem Werke auch eine allgemeinere Bedeutung zu, insofern die Yamana-Sprache, die einen reichen Wortschatz und eine entwickelte Grammatik aufweist, einem Volke mit sehr einfacher Wirtschaftsform in einem überaus ungünstigen Lebensraume gehört. Seine Erörterungen zum „Glossar der feuerländischen Sprache“ von JULIUS PLATZMANN beginnt GARBE mit folgenden Worten: „CHARLES DARWIN sagt über die Feuerländer in seinen ‚Naturwissenschaftlichen Reisen‘ (deutsch von DIEFFENBACH, Braunschweig 1844), S. 229, Anm.: ‚Ich glaube, daß der Mensch in diesem äußersten Theile von Südamerika auf einer niedrigeren Stufe steht, als irgend wo anders in der Welt‘, und dazu stimmen seine Schilderungen von dem Culturzustande dieses Volkes. Wenn sich auch spätere Reisende etwas anders geäußert haben, so hätte doch schon längst das Urtheil DARWIN's zu einer Erforschung der Sprache der Feuerländer anregen sollen; denn man durfte erwarten, hier die Sprache auf der

¹ Vgl. M. GUSINDE, Die Feuerländer einst und jetzt. „Tagungsberichte der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“, S. 70—76. Augsburg 1926.

vielleicht denkbar-niedrigsten Stufe vorzufinden, jedenfalls aber Material zur Beantwortung der Frage: In welcher Weise und bis zu welchem Grade ist durch niedrigen und niedrigsten Culturzustand auch eine gleich-niedrige Stufe der Sprache bedingt? Aber es vergiengen nach DARWIN's Beobachtungen nahezu fünfzig Jahre, bis etwas von der Sprache dieses merkwürdigen Volkes bekannt gemacht wurde; das erste war das im vorigen Jahre in London erschienene Lucas-Evangelium auf Feuerländisch.“ Indes, auch die Ethnographie dieses schwer zugänglichen Stammes ist erst vor wenigen Jahren erschöpfend untersucht und sicher bestimmt worden.

1. Der Verfasser.

Wo immer man sich erkundigen mag, sei es bei den nächsten Mitarbeitern und fernerstehenden Leuten, sei es in den vielen Briefen, in den umfangreichen Manuskripten und in einigen gedruckten Abhandlungen, übereinstimmend erfährt man, daß THOMAS BRIDGES eine außergewöhnliche Persönlichkeit war, geschaffen zum Bahnbrecher in einem vom Europäertum bislang unberührten und an sich schwer gangbaren Gebiete. Eine Lebensarbeit großen Stiles hat er als Missionar der anglikanischen „South American Missionary Society“² vollbracht und er ist der hohen Aufgabe gerecht geworden, die ihm in außerordentlich ungünstigen Verhältnissen anvertraut worden war. Gewiß, auch seinem Wirken haften Mängel an, die, so oder so, eigentlich keinem Menschenwerke fremd sind. Ihn selber und sein ganzes Wirken kennzeichnet eine stark betonte Eigenmächtigkeit, zu der er wohl durch seine fast völlig unabhängige Stellung und durch den von äußeren Umständen aufgenötigten Zwang zur Selbständigkeit erzogen worden ist. Diesen Charakterzug spiegelt sein Lieblingswerk, das Yamana-English Dictionary, eindeutig wider.

Als Gründer der protestantischen Missionsarbeit unter den Yamana nennt und ehrt man den Offizier der englischen Marine, Kapitän ALLEN GARDINER, der leider beim ersten ernstesten Versuche mit seinen Begleitern in Puerto Español am Südufer der Isla Grande im östlichen Canal de Beagle im September 1851 des Hungertodes starb³. Bald darnach, Anfang Februar 1855, erfolgte die Gründung einer Missionsstation auf der Isla Keppel, im Nordwesten der Falklandinseln, außerhalb des Gebietes der Yamana. Hier begann der Katechist J. GARLAND PHILLIPS das schwere Werk. Vier Jahre später, bei einer Fahrt durch die Heimat dieser Indianer, fiel er mit seinen Begleitern, am 6. November 1859, unter den Keulen der Eingebornen in Puerto Wulaia

² Sie hieß bei ihrer Gründung: „The Patagonian Missionary Society“, ein Name, der wegen baldiger Erweiterung des Missionsgebietes durch den ersten Gründer selber abgeändert werden mußte.

³ Über diese Persönlichkeit und über die Geschichte der feuerländischen Mission berichten ausführlich J. W. MARSH and W. H. STIRLING, *The story of commander ALLEN GARDINER, R. N., with sketches of missionary work in South America*; London 1878, sowie J. W. MARSH, *Narrative of the origin and progress of the South American Mission, or „First Fruits“ enlarged*; London 1883. Vgl. P. W. KOPPERS, *Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856–1916)*, in „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. III, S. 123–151. Mödling 1926.

an der Ostküste der Isla Navarino⁴. Inzwischen war der damalige Generalsekretär der Missionary Society, Rev. JORGE PAKENHAM DESPARD, als Superintendent für Isla Keppel ausersehen worden. Ihm hatte sich in seinem Hause zu Lenton in England kurz vorher der Württemberger THEOPHILUS SCHMIDT angeschlossen. Als DESPARD 1856 mit seiner Familie sich nach den Falklandinseln begab, begleitete er ihn; er sollte sich als „the Society's linguist“ vor allem dem Studium der verschiedenen Indianersprachen widmen⁵. Unter den zwei Adoptivöhnen, die DESPARD mitnahm, befand sich der damals dreizehnjährige THOMAS BRIDGES, über dessen Abstammung nichts bekannt ist. Als DESPARD am 25. Juli 1861 jene Insel wieder verließ, um sie nie mehr wiederzusehen, übertrug er die Aufsicht über die dortige Missionsstation dem jugendlichen BRIDGES, der sein vollstes Vertrauen genoß⁶. Der neue Superintendent Rev. W. H. STIRLING traf an Bord der „Allen Gardiner“ bereits am 30. Jänner 1863 auf der Isla Keppel ein; „on his arrival he was greatly surprised and much encouraged at the progress which Mr. BRIDGES had made in learning the unwritten Fuegian language, and in reducing it to grammatical form“ (J. W. MARSH, p. 33)⁷.

Seit seinem ersten Zusammentreffen mit den Yamana hat sich BRIDGES durch beispiellosen Eifer und zähste Ausdauer eine genaue Kenntnis ihrer Sprache erworben. Als Frucht einer fast dreißigjährigen Arbeit konnte er, außer wertvollen ethnographischen Aufzeichnungen und ausführlichen Skizzen über grammatikalische Einzelheiten, das umfangreiche Yamana-English Dictionary vorlegen, dessen Drucklegung erst im gegenwärtigen Jahre möglich gemacht worden ist. Seit Anfang der achtziger Jahre bemühte er sich um das argentinische Bürgerrecht, das von ihm gefordert wurde, um in jenen Gebieten eine große Farm in Eigenbesitz zu übernehmen. Nicht nur das erstere wurde ihm zuerkannt, er erhielt auch ein großes Landstück in der Umgebung des

⁴ Vgl. G. W. PHILLIPS, *The missionary martyr of Tierra del Fuego, being the memoir of Mr. J. GARLAND PHILLIPS*. London 1861. In dieser Biographie sind auch die Briefe, die jener Missionar an seine Freunde in England gerichtet und die er im Organ der Missionary Society veröffentlicht hatte, zusammengetragen worden.

⁵ Ausführlicher in FELIX F. OUTES, *Los trabajos lingüísticos atribuidos a TEOFILO F. SCHMID y la labor de FEDERICO HUNZIKER*. „Boletín del Instituto de investigaciones históricas“, t. V, p. 193—227. Buenos Aires 1926.

⁶ Darüber berichtet „The Voice of Pity“, vol. VIII, p. 175; 1861, u. a.: „The Society's property has been placed under careful, and efficient protection. The two natives, OOKOKKO and his wife, remain on the [Keppel] island under the immediate care of a young man, in whom Mr. DESPARD has long felt a deep interest. Mr. BRIDGES, for that is his name, will act temporarily as the guide, and instructor of the natives, and keep up at the station the observance of public worship.“

⁷ Als Quelle für diese geschichtlichen Angaben dienten mir die periodischen Veröffentlichungen jener South American Missionary Society. Sie erschienen in London von 1854 bis 1862 (vol. I—IX) zunächst als „The voice of pity for South America“, von 1863 bis 1866 (vol. X—XIII) als „A voice for South America“ und endlich von 1867 bis jetzt als „The South American Missionary Magazin“. Weil diese Zeitschrift auch eine reiche Fundgrube für wertvolle ethnographische Einzelheiten ist, habe ich, obwohl die vollständige Sammlung nur schwer zu erreichen war, sämtliche Bände durchgesehen. Hier verwerte ich daraus nur, was dem behandelten Gegenstande dient, ohne an jeder Stelle den Fundort genauer zu nennen.

heutigen Puerto Harberton (damals Downeast genannt) von der argentinischen Regierung zum Geschenk und schied infolgedessen aus der South American Missionary Society aus⁸; ein Schritt, der weit und breit zu verschiedenen Deutungen reichlich Anlaß gab⁹. Nach einem weiteren arbeitsreichen Jahrzehnt als Farmer erkrankte TH. BRIDGES ernstlich und starb am 28. April 1898 auf der Fahrt nach Buenos Aires gegenüber dem Cabo de Corrientes.

2. Das Entstehen des Wörterbuches.

Die wertvollste Kraft, die den englischen Missionaren in ihren Anfangsschwierigkeiten zur Verfügung stand, war ein gewisser JEMMY BUTTON, einer der vier Yamana, die FITZ-ROY im Jahre 1830 nach England und von dort — abgesehen von dem zwanzigjährigen BOAT MEMORY, der in London im November 1830 gestorben war — wieder in ihre Heimat gebracht hatte¹⁰. Mehrere Jahre später, nämlich 1855, hatte ihn PARKER SNOW, der damalige Kapitän der „Allen Gardiner“, nahe bei Wulaia wieder aufgefunden¹¹; doch erst nach drei Jahren, am 16. Juni 1858, ließ sich dieser Indianer samt seiner Familie nach Isla Keppel übersetzen. Eine außerordentliche Begeisterung weckte sein Erscheinen auf der kleinen Insel. DESPARD berichtet am 26. Juni 1858, daß das Ergebnis der letzten Missionsreise „made my heart sing for joy and hope — JAMES BUTTON, his wife and three children, living here. You will hear that others would have come if allowed. We shall set every ear and tongue to catch the Fuegian language in these six months, so that when JEMMY returns we may be able to say something in it“ (MARSH and STIRLING, I. c. p. 97). Tatsächlich begannen die Missionare ein emsiges Studium der Yamana-Sprache¹². Am 16. November 1858 lichtete die „Allen Gardiner“ wieder ihre

⁸ Die Begründung, die das Missionary Magazin, vol. XXI, p. 127, 1877, gibt, lautet folgendermaßen: „Feeling that this enterprise is scarcely compatible with the purely Missionary work of the Society, Mr. BRIDGES tendered his resignation, and the Committee have felt bound to accept it, although they did so with much regret, recalling the essential services which he has rendered.“

⁹ Ein ehrendes Zeugnis stellt ihm das offizielle Organ der S. Amer. Miss. Society (loc. cit.) aus: „Mr. BRIDGES' career has been so unique that all missionary societies have learnt to honour his name. His selfsacrifice has now been shown in his ceasing to be an Englishman and becoming an Argentine, so that he may live among the people and show them how to live as civilised beings; show them how to walk and how to die as Christians.“

¹⁰ Vgl. R. FITZ-ROY, Narrative of the surveying voyages of H. M. S. „Adventure“ and „Beagle“, in the years 1826—1836, vol. II. London 1839. Außerdem CHARLES DARWIN, Reise eines Naturforschers um die Welt. Stuttgart 1875. Endlich: Providence: or, the Early History of Three Barbarians. London.

¹¹ W. PARKER SNOW, A two years cruise of Tierra del Fuego, the Falkland Islands, Patagonia and in the River Plate: A narrative of life in the south seas, 2 vols. London 1857.

¹² So versicherte Mrs. FRANCES M. DESPARD am 28. Juni 1858 u. a.: „We are doing our very best to learn as many Fuegian words as we can, but this is difficult to accomplish, as these people do not seem to like to speak their language before us... My husband is very quick at catching and retaining their words, and JEMMY seemed quite surprised as his knowing so many. The other day, he said laughing, 'You know too much my language; no good, no good.'“ („Voice of Pity“, V, 254; 1858.)

Anker und schlug die Richtung auf Wulaia ein¹³. An Bord befanden sich die Missionare DESPARD, G. PHILLIPS und TURPIN sowie JEMMY BUTTON mit seiner Familie, geführt vom Kapitän R. S. FELL. Für die Rückfahrt hatten sich ihnen drei Männer mit ihren Frauen, zwei Buben und ein kleines Kind freiwillig angeschlossen. Nach Jahresfrist wurden diese Indianer wieder in ihre Heimat zurückgebracht und dabei ereignete sich am 6. November 1859 der unvorhergesehene Überfall auf die Europäer, bei dem alle, mit alleiniger Ausnahme des Schiffskochs, erschlagen wurden (vgl. G. W. PHILLIPS, l. c. p. 195).

Bis Rev. WAITE HOCKIN STIRLING Anfang 1863 auf Isla Keppel eintraf, hatten sich die Missionare mit Hilfe der dorthin herangezogenen Eingebornen erhebliche Kenntnisse von der Yamana-Sprache erworben. In „Voice of Pity“, VI, 21; 1859, veröffentlichte DESPARD das erste „English and Fireland Vocabulary“ mit 48 Wörtern; am 25. Mai 1859 teilte Mrs. DESPARD mit, daß ihr Gatte bereits 800 Yamana-Wörter aufgenommen habe und am 4. Oktober 1859 schrieb er selbst: „I have got near one thousand words of Tekeenica; but am still a long way from ability to make a grammar of it.“ Von Anfang an mußte er mit den Schwierigkeiten bei der Schreibweise der fremden Laute ringen. Seinen Entschluß in dieser Angelegenheit gab DESPARD am 23. Jänner 1859 bekannt: „The system I follow is that of A. ELLIS, commonly called phonetic“ (V. of P., VII, 50; 1860)¹⁴. Die Mitglieder der Missionsstation taten alles, was in ihren Kräften stand, und deshalb fragte DESPARD mit vollem Rechte bald darnach (V. of P., VIII, 13; 1861): „What is now the amount of our acquaintance with the people and their language to what it was in 1856 or 1857! We now sing the Doxology in Tekeenika, and I can pray in the same at our daily morning worship.“

Mit alledem waren für den jugendlichen BRIDGES günstige Vorbedingungen für seine Sprachstudien geschaffen worden, die er auch gut ausnützte. DESPARD hatte seine ersten Aufzeichnungen auf Isla Keppel zurückgelassen. Kaum war STIRLING als dessen Nachfolger dort eingetroffen, unternahm er mit BRIDGES eine Fahrt durch das Yamana-Gebiet, von der beide am 12. April 1863 mit elf Eingebornen heimkehrten. Auf der nächsten Rundfahrt brachte die „Allen Gardiner“ dreizehn Indianer zur Isla Keppel. Engsten Verkehr mit den Eingebornen hielten die Missionare auch in den folgenden Jahren aufrecht und eine ansehnliche Zahl von Yamana jeden Alters blieb für viele

¹³ Am 3. Dezember 1858, auf der Fahrt durch den Canal de Beagle, schrieb Rev. PHILLIPS (l. c. p. 149): „I am learning as fast as possible the Fuegian language, or rather, the Woollyah dialect.“ Ähnliche Zeugnisse kehren in der Folgezeit ununterbrochen wieder. Sie sind ein untrüglicher Beweis für den unerschütterlichen Eifer jener Missionare. Hieher gehören auch das „Wörterbuch der feuerländischen Sprache“ und die anderen Aufzeichnungen über die Grammatik der Yamana aus der Feder des Rev. RAU (vgl. FELIX F. OUTES, *Sobre el idioma de los Yámana de Wulaia*; „Revista del Museo de La Plata“, t. XXX, p. 1—47. Buenos Aires 1926).

¹⁴ Später schrieb er in „Sunday at home“ (vol. X, p. 718; London 1863) nochmals darüber: „We had resolved to employ for New South American languages, ELLIS' 'Phonetic Alphabet', which supplies one letter for every distinct sound — not as the ordinary English alphabet, one and the same for four or five different sounds, to the great confusion of learners.“

Monate auf der Missionsstation. BRIDGES arbeitete in ihrem Kreise emsig weiter und ließ sich durch keine Schwierigkeit entmutigen, obwohl er am 8. November 1861 zugestehen mußte: „My mistakes in their language — for I try to talk constantly to them in it — frequently excite much laughter.“ Am 19. Juli 1862 teilte er mit: „To-day I finish arranging a more compendious list of Fuegian words, which I have collected since Mr. DESPARD's departure, together with corrections of a list I copied from him.“ Am 15. September 1862 konnte er melden: „I have to-day finished a new vocabulary of Fuegian, and have reason to think it is generally correct.“ Und am 26. August 1863 zählte er „certainly upwards of 7000 words in the dictionary . . . I hope soon to be able to send you a grammar and dictionary of this language“ (Voice f. S. A., XI, 27; 1864). Selbstverständlich dienten all diese Mühen an erster Stelle der Förderung des Bekehrungswerkes unter den Yamana; deswegen fügte er auch an: „Thus for any Fuegian Missionaries the way is somewhat prepared.“

Nicht belanglos für die sprachpsychologische Wertung des Wörterbuches, obwohl es vorwiegend dem praktischen Bedarf dienen sollte, ist die Arbeitsweise des Verfassers. Anscheinend war es ihm nur um ein Sammeln von Vokabeln zu tun; jedenfalls erhielt ich diesen Eindruck, als ich zum ersten Male sein Manuskript durchsah. Später fand ich dafür eine Bestätigung durch seine eigenen Worte vom 10. November 1864: „During the voyage [von Wulaia nach Isla Keppel] I was chiefly employed . . . in writing words from JOHNSON's dictionary and affixing the corresponding words in Fuegian.“

Hart und sauer war die Arbeit. Er klagte am 16. September 1864: „Their language is horribly corrupt, and though reproved often, yet the habit is so strong that they overcome it very slowly.“ Deshalb, am 16. August 1865, sein freimütiges Zugeständnis: „I am slowly getting on with the language. I have commenced another dictionary, and hope I may complete it by the time the ‚Allen Gardiner‘ returns.“ Offensichtlich meint er hiermit jene Niederschrift, die ich als *Manuskript A* (S. 167) bezeichne.

Bald begannen unter der Leitung des Rev. T. SCHMID¹⁵ für BRIDGES, sowie für G. T. COOMBE und F. NEVILLE LETT, die Vorbereitungen auf die Diakonatsweihe, die ihnen am Dreifaltigkeitssonntage 1869 in London erteilt wurde¹⁶. Im gleichen Jahre wurde Rev. STIRLING zum Bischof aller süd-amerikanischen Missionsstationen ernannt und Rev. JOHN LAWRENCE der Feuerland-Mission zugeteilt. Seitdem hatte BRIDGES die Stelle des Superintendennten inne. Um die Wende von 1868/69 war die Mission nach Ushuaia verlegt worden. Doch auch auf dem neuen Posten ließ BRIDGES in seinen Bemühungen um genaue Kenntnis der Indianersprache nicht nach. Er erinnert eigens daran im September 1874 und im August 1875. Ausführlicher äußert er sich am 19. September 1877 darüber: „My chief occupation apart from my regular duties . . . has been the thorough sifting of many words (Yahgan) which I was not quite sure of, and the thorough examination of a portion

¹⁵ Vgl. FELIX F. OUTES, *Los trabajos lingüísticos...*, p. 213.

¹⁶ Die Ordination erhielt BRIDGES etwas später, nämlich am 10. September 1876 in Valparaiso.

of my latest dictionary [d. i. *Manuskript A*], with a view to the writing a standard one of the Yahgan from it [dieser Plan ist in dem von mir so genannten *Manuskript B* verwirklicht worden (S. 168)], and also, yet chiefly to perfect my own knowledge of this wonderful language. For it is wonderful for its complexity and regularity. JOHN MARSH is my valuable assistant in this work, and for the past month I have been seated with him at least 4½ hours a day. I write up each day if possible what we go through, and I find on comparing what we have done with what remains to be done that this work will occupy me at least 7 months uninterruptedly at the rate of 50 hours steady work a week in revising and copying¹⁷. I realise that I shall thus speedily perfect my knowledge in Yahgan. I find the standard will contain at least 15.000 words, simple and compound, and I could even double this number if I put down every combination“ (Miss. Mag., XII, p. 34; 1878). Einem Freunde in Valparaiso teilt BRIDGES am 22. Oktober 1878 mit: „I am getting on with [the] dictionary, which will contain at least 18.000 words and 700 pages of thirty-four lines to the page¹⁸.“ Ihm selber fiel während der Weiterarbeit das Ansteigen der Zahl der Wörter auf und er bekannte am 1. Jänner 1879 offen: „As I advance with the dictionary, I am surprised at the increase of the language. Thus the letter *M* in the former dictionary [= *Manuskript A*] filled 30 pages of 26 words, the new [= *Manuskript B*] 80 pages of 36 lines. The letter *C* in the old filled 21 pages, the same in the new fills 59 pages¹⁹. In my next I shall be able to tell you when I shall be able to complete this great work“ (Miss. Mag., XIII, 103; 1879). Unaufhaltsam schrieb BRIDGES weiter, wie ein Brief vom 7. März 1879 besagt: „I have steadily followed the work of correction and re-writing of the Yahgan Dictionary, of which over 530 pages²⁰ are complete, containing at least one with another, thirty-eight words. I have yet about 2000 more to enter . . . I have every reason to hope to announce to you the completion of a full and accurate Yahgan Dictionary of over 20.000 words, single and compound.“

Den Abschluß dieses großen Werkes hat BRIDGES kurz darnach auch wirklich erreicht. Am 1. September 1879 gibt er bekannt: „My chief occupation has been the completion of the Dictionary, which I find was commenced August 24th, 1877, and completed July 5th, 1879. Since this last

¹⁷ Bei diesem Voranschlag für die zur Niederschrift erforderliche Zeit hat er sich merklich geirrt; denn das *Manuskript B* nahm ihn vom 24. August 1877 bis zum 5. Juli 1879 in Anspruch. Er dürfte durch allerhand andere Verpflichtungen oder durch Krankheit (vgl. seinen Brief vom 7. März 1879) von dieser Arbeit abgehalten worden, demnach nicht wöchentlich 50 Stunden dafür frei gewesen sein.

¹⁸ Das war also zu einer Zeit, da er mitten in der Abschrift des *Manuskriptes B* stand.

¹⁹ Vergleicht man nun die hier genannten Zahlen mit dem Tatbestand, wie ihn das vorliegende *Manuskript A* und *Manuskript B* aufweisen, so ergibt sich genaue Übereinstimmung. Das ist für die Kritik insofern bedeutsam, weil nach des Verfassers eigenem Urteil andere Niederschriften des ganzen Wörterbuches bis dahin nicht hergestellt worden sind.

²⁰ Damals hatte er also schon den größten Teil zu Papier gebracht; denn das am 5. Juli des gleichen Jahres abgeschlossene *Manuskript B* hat, wie er selber zählte (vgl. oben S. 166), 622 Seiten.

date I have written out two books of corrected Yahgan sentences, the examination of which has been very helpful in increasing my knowledge. These I have left with Mr. WHAITS, to assist him in acquiring the language... Since I finished the sentences (900 odd) I have commenced a new and last Dictionary [= *Manuskript C*], as the one just finished is much interlined, and in the earlier part are many inaccuracies. The Dictionary lately finished has 622 pages, of from 36 to 40 words to a page, and the new one will be still further increased. Of it I have reached the 75th page, of 36 lines in each page. Towards a grammar I have over 300 entries of things specially to be noticed" (Miss. Mag., XIII, 256; 1879). Schließlich findet sich im „Missionary Magazin“, XIV, 75; 1880, eine Bemerkung am 1. April 1880 aufgezichnet, die besagt: Die Yamana-Sprache „has a considerable compass of words, at least 30.000, which was ample for the people who spoke it when we found them“.

Aus den genannten Belegstellen, die noch vermehrt werden könnten, erhellt unzweideutig die Tatsache, daß BRIDGES während seiner eigentlichen Missionstätigkeit andauernd mit Verbesserungen seines Wörterbuches beschäftigt war, und daß dieses selber ständig an Umfang gewann. HYADES²¹ sagt hiezu: „On peut apprécier le travail auquel Mr. BRIDGES s'est livré pour l'étude de la langue yahgan, par ce fait que son grand dictionnaire manuscrit a dû être complètement refondu vingt fois²².“ Während er nun durch Eintragungen in das vorliegende Manuskript und durch Ergänzungen auf losen Blättern die jeweilig neue Abschrift vorbereitete, die sich gegenüber der vorhergehenden immer mehr erweiterte, gab er wiederholt schätzungsweise und daher in runden Zahlen die wahrscheinliche Summe der Wörter bzw. Zeilen, die zu erwarten wären, an. So ist auch die Zahl 30.000 zu werten, die an der oben angeführten Stelle von ihm selber zum ersten Male genannt wurde. Bald wiederholte er sie in einem Briefe vom 26. März 1881: „Tell the good Admiral [SULIVAN] that in Yahgan there are certainly 30.000 words, and numberless combinations and inflexions“ (Miss. Mag., XV, 116; 1881); dann abermals im Jahre 1886²³. Selbst noch 1893 hält er an der gleichen runden Zahl fest und sagt in demselben ausführlichen Artikel einmal: „Se encontró que [los Yaganes] poseían un idioma... con 30.000 vocables por lo menos“, und bald darnach ein zweites Mal: „Citaré algunos ejemplos que demostrarán que esta lengua bien puede tener un vocabulario de 30.000 palabras“. Weiter unten werde ich mich nochmals auf diese beiden bisher zu wenig beachteten Belegstellen aus dem Jahre 1893 berufen²⁴. Weil er nun in Briefen nach dem

²¹ PAUL J. HYADES, Contribution à l'ethnographie fuégienne. „Bulletin de la société d'Anthropologie de Paris“, 3 série, t. VI, p. 617—621. Paris 1883.

²² Dabei verweist er auf Jahrgang 1881, Seite 19, des „Missionary Magazin“. Trotz genauer Prüfung konnte ich weder an der genannten Stelle, noch auf einer anderen Seite dieses Bandes jenes Wort als von BRIDGES stammend auffinden. Jedenfalls beinhaltet diese Wendung durchaus nicht etwa ein 20maliges Abschreiben des ganzen Wörterbuches.

²³ TH. BRIDGES, El confín sur de la República; La Tierra del Fuego y sus habitantes. „Boletín del instituto geográfico argentino“, t. VII, p. 200—212. Buenos Aires 1886.

²⁴ TH. BRIDGES, La Tierra del Fuego y sus habitantes. „Boletín del inst. geogr. argentino“, t. XIV, p. 221—241. Buenos Aires 1893.

1. September 1879 nie mehr auf eine neue Abschrift seines Dictionary zu sprechen kommt, obwohl er darauf früher oft und oft hingewiesen hatte, scheint mir persönlich sein „new and last Dictionary“ tatsächlich die letzte, wenngleich unvollständige Abschrift, die ich als *Manuskript C* bezeichne, zu sein.

Jenes Manuskript nun, das Rev. JOHN WILLIAMS zu Magallanes (früher Punta Arenas genannt) bislang in Händen hatte, hat LUCAS BRIDGES auf meine Veranlassung dort behoben und 1930 nach Europa gebracht²⁵. Dasselbe ist zweifellos eine ältere Arbeit des Rev. THOMAS BRIDGES²⁶ und nicht, wie P. W. KOPPERS vermutet hatte²⁷, das „new and last Dictionary“. Einwandfrei erweist es sich als die erste größere Zusammenfassung aller lexikalischen Arbeiten auf Isla Keppel; denn auf Blatt 1 liest man: „Begun this work January 1865, end[ed] the 1st part Nov. 16, 1865, the 2nd part May 18, 1866.“ In Anbetracht der aufgestellten Zeitgrenzen kann hiemit nur eine Reinschrift der vielen Einzelaufzeichnungen gemeint sein. Sie umfaßt einen Yamana-English- (Blatt 1—311) und einen English-Yamana-Teil (Blatt 312—557), welch letzterer unvollendet blieb. Das ganze Werk enthält viele Nachträge und Ergänzungen, die zwischen die Zeilen der ersten Niederschrift eingefügt worden sind. Auf Blatt 146 findet sich quer über alle ursprünglichen Zeilen hinweg geschrieben: „*simātū* is the last entry in the first

²⁵ Nachdem LUCAS BRIDGES jene Handschrift geprüft hatte, schrieb er mir: „... he visto el diccionario manuscrito que está en manos del Rev. WILLIAMS; pues, es redactado por completo por mi padre y el señor DESPARD no tuvo nada que ver con esto“ (Brief vom 19. September 1929). Der letzte Hinweis ist eine Berichtigung und wurde durch eine Vermutung veranlaßt, die WILLIAMS mir gegenüber ausgesprochen hatte, jenes Manuskript wäre die Arbeit eines älteren Missionars, vielleicht des Rev. DESPARD. Vgl. M. GUSINDE, Unveröffentlichte Dokumente über die Feuerländer. „Ethnographischer Anzeiger“, Jhrg. I, Heft 4, S. 274—277. Stuttgart 1927. Ders., Die Manuskripte über die Yamana-Sprache des Pastors THOMAS BRIDGES; *ibid.* Heft 5, S. 374; 1928. Ders., Kurze Notiz über das Yamana-Wörterbuch-Manuskript des Rev. T. BRIDGES; *ibid.* Heft 6, S. (210); 1928. Ein aus der Feder DESPARD's vorliegendes Manuskript ist kaum zu erwarten; denn dessen Aufzeichnungen, die mit denen PHILLIP's die allerersten auf Isla Keppel waren, bildeten den Grundstock zu der Arbeit, die BRIDGES in seinem *Manuskript A* niedergelegt hat. Im März 1930 schrieb mir LUCAS BRIDGES nochmals: „He conseguido del Rev. WILLIAMS el diccionario tan interesante de mi finado padre. Es un pedazo de su alma, cada palabra estudiada y escrita por él y por ningún otro. Tiene la fecha de su principio 1865, y cuando paso a Londres, a fines de Mayo o Junio, lo llevaré a ponerlo a su disposición.“ Damit wird bestätigt, was schon COOPER (l. c. 135) erwähnt hatte: „According the ‚S. A. Missionary Magazine‘, 1908, vol. 42, p. 153, [Rev. J. WILLIAMS] has in his possession a manuscript Yahgan Dictionary by the Rev. THOMAS BRIDGES.“

²⁶ Hiemit sei berichtet, was ich selber über das Alter dieser Handschrift in meinem Artikel: Die Manuskripte über die Yamana-Sprache... (loc. cit.), gesagt habe.

²⁷ Er schrieb (loc. cit. S. 992): „Es wird mehreremal dessen Erwähnung getan, daß neu angekommene Missionare, so namentlich ASPINALL und WILLIAMS, TH. BRIDGES' Lexikon ausgeborgt erhielten, um so leichter und rascher mit dem Idiom vertraut zu werden. Man darf wohl vermuten, daß in diesen Fällen die letzte Redaktion des Lexikons zur Verfügung gestellt wurde. Ja, im letzteren Falle, im Falle des Rev. WILLIAMS, war eigentlich gar keine andere Möglichkeit; denn im Jahre 1908 war das andere Exemplar (die vorletzte Redaktion) schon fast zehn Jahre in Europa.“ Ich habe bereits nachgewiesen, daß WILLIAMS nicht die letzte [= *Manuskript C*], sondern die erste Niederschrift [= *Manuskript A*] in Händen hatte.

volumen, finished 14th XI. 70.“ Daraus ersieht man, daß BRIDGES von 1866 bis zu diesem Tage mit ergänzender Überarbeitung beschäftigt war. Der zweite Teil dieses Manuskriptes allerdings ist unvollständig geblieben; jedenfalls steht der Annahme nichts im Wege, daß er währenddessen und vielleicht auch in der Folgezeit einige Eintragungen erfahren hat. Ich bezeichne dieses Werk als *Manuskript A*.

Die nächsten Jahre wurden mit Ansammeln neuer Wörter ausgefüllt. Sie alle hat BRIDGES in die Niederschrift einbezogen, die er in der Zeit vom 24. August 1877 bis zum 5. Juli 1879 angefertigt hat; ich nenne sie *Manuskript B*. FREDERIK A. COOK brachte sie 1899 nach Europa und sie gelangte schließlich in die Hände des Dr. F. HESTERMANN (S. 175). Seitdem hatten Behinderungen mannigfaltiger Art einer Drucklegung im Wege gestanden und als die Verwirklichung des langgehegten Planes bereits nahe war, trat P. W. KOPPERS mit der unerwarteten Frage an die Öffentlichkeit: „Wo befindet sich das Manuskript letzter Redaktion des großen Yamana (= Yagan)-Lexikons von TH. BRIDGES?“ (Loc. cit.) Sofort stellte HESTERMANN seine Vorbereitungsarbeiten in Erwartung einer neuen Niederschrift ein; denn er stimmte P. W. KOPPERS (l. c. 994) bei und machte sich dessen Urteil zu eigen: „Es scheint fast, als wachte eine freundliche Vorsehung darüber, die vorletzte Redaktion so lange nicht zur Veröffentlichung gelangen zu lassen, damit die gewiß um kein Unbedeutendes wertvollere letzte Bearbeitung noch gefunden werden könne und an ihre Stelle trete²⁸.“

Die im Jahre 1926 von P. W. KOPPERS ausgegebene Frage ist nicht ohne Widerhall geblieben und hat am meisten auf die Kinder des Rev. TH. BRIDGES gewirkt. In einem längeren Schreiben vom 9. August 1927 äußerte LUCAS BRIDGES seine Ansicht gegenüber P. W. KOPPERS und in einem anderen Briefe vom 13. Jänner 1928 gegenüber Prof. R. LEHMANN-NITSCHKE; ersteres veranlaßte eine spätere Anfrage bei dem früheren Missionar Rev. Dr. ASPINALL²⁹. Mehr oder weniger deutlich schienen diese drei Briefe das Vorhandensein eines nach 1879 begonnenen vollständigen Wörterbuches zu bestätigen, weswegen P. W. KOPPERS (loc. cit. S. 326) damals mit anscheinendem Recht schreiben konnte: „Als besonderes Ergebnis der bisherigen Recherchen kann wohl gebucht werden, erstens daß TH. BRIDGES ein ‚new and last Dictionary‘ wirklich fertiggestellt hatte und daß das in Dr. HESTERMANN’s Händen befindliche Exemplar die vorletzte Redaktion darstellt. Also eine volle Bestätigung des Ergebnisses, zu dem ich seinerzeit allein auf Grund der gelegentlichen

²⁸ Vgl. FERDINAND HESTERMANN, Eine Umfrage nach dem Yagan(Yámana)-Lexikon des THOMAS BRIDGES. „Folia Ethno-Glossica“, Band III, Heft 1, S. 5. Hamburg, Jänner 1927. Er schrieb (loc. cit. S. 5): „Diese Entdeckung [des ‚new and last Dictionary‘ durch P. W. KOPPERS] zeigt also, daß das von der ‚Belgica‘ mitgebrachte Wörterbuch, das durch COOK an sie gelangte, nur das Konzept ist und daß wirklich die Niederschrift davon vorhanden ist. Das wird in so eingehender Weise dargelegt, daß ein Zweifel daran durchaus unmöglich ist.“

²⁹ In einer kurzen Mitteilung: Das große Lexikon der Yamana-Sprache von TH. BRIDGES („Anthropos“, XXIII, 324–326, 1928), hat P. W. KOPPERS diese drei Briefe veröffentlicht.

Mitteilungen in dem Organ der englischen Missionsgesellschaft bereits gekommen war.“ Indes, auf mich persönlich haben die Angaben des LUCAS BRIDGES nicht überzeugend gewirkt³⁰. Fast zwanzig Jahre waren seit dem Tode seines Vaters verstrichen, genau so lange lag das Dictionary, das ich als *Manuskript B* bezeichne, in Europa und die Kinder des Rev. THOMAS BRIDGES hatten sich bislang um seinen schriftlichen Nachlaß sozusagen gar nicht mehr gekümmert. Daraus erklärt es sich, daß sie erst auf meine wiederholte Anfrage die reichliche Menge von Manuskripten entdeckt haben, die auf der Farm Viamonte lange Zeit unbeachtet in ihrem Besitz gelegen hatte und daß sowohl LUCAS BRIDGES wie auch ASPINALL sich bei den obenerwähnten brieflichen Mitteilungen in leicht erweisbare Widersprüche verwickelt haben³¹. Immerhin war es angebracht, die Unsicherheit bezüglich einer letzten Niederschrift des umfangreichen Wörterbuches zu beseitigen, weswegen Dr. HESTERMANN mit vollem Recht seine Arbeiten am *Manuskript B* ruhen ließ und dessen Drucklegung nicht weiter betrieb.

Da mir unter vielen Rücksichten die Veröffentlichung des großen Wörterbuches erwünscht war, bemühte ich mich nun auch selber um Klarstellung des Sachverhaltes. Bald war, außer anderen Manuskripten und solchen über die Grammatik der Yamana-Sprache, das gesuchte „new and last Dictionary“ zutage gefördert. Ich nenne es *Manuskript C*. Die eben erwähnten Schriften wurden von den Kindern des Rev. THOMAS BRIDGES auf ihrer eigenen Farm Viamonte in Tierra del Fuego gefunden und auf meine Bitten hin hat Miss ALICIA C. BRIDGES einen Teil dieser wertvollen Aufzeichnungen am 12. September 1929 Herrn F. HESTERMANN in Hamburg ausgehändigt, LUCAS BRIDGES den restlichen Teil mir persönlich zugeschickt. Nun ergab sich, daß das

³⁰ Meine Bedenken habe ich zum erstenmal in: Kurze Notiz über das Yamana-Wörterbuch-Manuskript des Rev. TH. BRIDGES (loc. cit.) ausgesprochen.

³¹ Um wenigstens ein Beispiel zu nennen, greife ich aus dem Briefe des LUCAS BRIDGES vom 19. August 1927 das heraus, was eine manuskriptliche Sammlung von Wörtern der Haus-Indianer betrifft: „The words my father collected from them were not incorporated into the Yahgan Dictionary, but written into a separate book I remember well... I know that this old book was given to Dr. COOK, and believe he took it in 1897 on the voyage South.“ In einem späteren Briefe vom 24. August 1927 wiederholt er seine Behauptung mit folgenden Worten: „I am certain, that Dr. COOK had the book of Auoosh [Haus] and believe it was given to him on his first visit at Harberton i.e. on his voyages to the South, where as the Yahgan Dictionary he got on his return. Unless some copy was made on the ‚Belgica‘ the former is certainly lost.“ Diesen beiden Äußerungen halte ich nur entgegen: Tatsächlich lag dieses kleine Heft mit Wörtern des Haus-Dialektes die ganze Zeit auf der Farm Viamonte im Feuerlande und der nämliche LUCAS BRIDGES selber hat es später von dort nach Europa gebracht, um es mir zuzuschicken. — Ganz allgemein drückt sich Rev. ASPINALL in seinem Briefe unsicher aus und bei seinem hohen Alter dürfte manche Tatsache seinem Gedächtnis entschwunden sein. Er schreibt u. a. auch: „I went out with Mr. BRIDGES in 1884 and was six years at Ooshooia during that time he was always working at the larger dictionary. I often saw it but never had it.“ Nun war aber BRIDGES bereits um die Wende von 1886/87 nach Puerto Harberton übersiedelt; also konnte Rev. ASPINALL unmöglich gemeinsam mit ihm sechs Jahre in Ushuaia verbracht haben. — Diese drei Zitate habe ich aus einem Nachdruck der Briefe im „Anthropos“, XXIII, 326; 1928, genommen.

Manuskript C keine vollständige, abgeschlossene Arbeit ist. Es ist ein langes Kontorbuch ganz nach Form des zweibändigen *Manuskriptes B* und von den insgesamt 732 — 734 paginierten — Seiten sind nur 137 Seiten beschrieben. Die Innenseite des vorderen Deckels trägt das Datum: „Begun this June 19th, 1879.“ Demzufolge steht dieses Buch dem Abschlusse des *Manuskriptes B* am 5. Juli 1879 sehr nahe; d. h. es wurde schon vor der endgültigen Beendigung dieses letzteren in Arbeit genommen. Beide Zeitangaben lassen sich mit dem, was BRIDGES im Briefe vom 1. September 1879 behauptet hat (vgl. oben S. 165), restlos vereinigen, daß nämlich das eine Wörterbuch kürzlich beendet worden und die neue Niederschrift bereits bis Seite 75 gediehen ist. Inhaltlich enttäuscht dieses Stück zunächst deshalb, weil es unvollständig blieb. Tatsächlich ist es eine Wiederholung des Anfanges vom *Manuskript B* und enthält Worte, die mit Vokalen beginnen, bricht aber bei Vokabel *ucitta* ab. Dieses Wort steht im *Manuskript B* auf Blatt 70 und hier im *Manuskript C* ziehen sich die Wörter mit Vokalbeginn bis Blatt 132 hin. Nun hatte aber BRIDGES dieses *Manuskript C* deshalb in Arbeit genommen, weil *Manuskript B* „is much interlined and in the earlier part are many inaccuracies“. Aber auch in diesem *Manuskript C* ließ es sich nicht vermeiden, daß zwischen die stehenden Zeilen später neue Bemerkungen, sogar einige neue Zwischenzeilen eingeschoben wurden, gewiß ein Zeichen für den unermüdlichen Fleiß des Verfassers. Weiters enttäuscht es auch deshalb, weil es wirklich neue Zusätze oder gänzlich unbekannte grammatikalische Konstruktionen über das hinaus, was bereits im *Manuskript B* enthalten war, nicht aufweist; der erweiterte Umfang erklärt sich aus manchen überflüssigen und langgezogenen Einfügungen in den englischen Text.

Daraus wird jetzt auch verständlich, warum F. A. COOK das *Manuskript C*, obwohl es später angefertigt worden ist und eine Verbesserung sein sollte, nicht nach Europa mitgenommen hat, hätte es ihm ja doch, allein wegen Unvollständigkeit, kaum etwas genützt.

Was man sich seitdem vom Aufruf P. W. KOPPERS' versprochen hatte, erfüllte sich also nicht. Neuerdings hat er („Anthropos“, XXIII, 326; 1928) die zuerst von L. BRIDGES im Briefe vom 13. Jänner 1928 an Prof. LEHMANN-NITSCHKE geäußerte Möglichkeit ausgegeben, „daß Dr. COOK das letzte große Manuskript des TH. BRIDGES eingehändigt erhielt. Die Frage ist, wo ist er damit geblieben...“. Das heißt, er hätte zu *Manuskript B* noch das „new and last Dictionary“ bekommen³². Während meines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten von Nordamerika 1928/29 habe ich versucht — um auch diese Hoffnung wirklich werden zu lassen — mit F. A. COOK Fühlung zu bekommen, doch war er damals unzugänglich. In meinen Bemühungen ließ ich aber nicht nach und als COOK wieder in Freiheit gesetzt worden war, blieb seine Antwort im Briefe vom 25. März 1931 nicht aus, in dem er erklärte, daß er, auf Veranlassung eines Sohnes des Rev. TH. BRIDGES, alle ihm früher überlassenen Manuskripte an Kapitän LECOINTE in Brüssel

³² Vgl. M. GUSINDE, Kurze Notiz über das Yamana-Wörterbuch-Manuskript (loc. cit.).

gesandt habe und an das Vorhandensein weiterer Aufzeichnungen des Verfassers sich nicht erinnere. Damit erübrigen sich weitere Erörterungen; zumindest aber ist soviel sicher, daß das, was TH. BRIDGES selber als sein „new and last Dictionary“ bezeichnet hat, nie in COOK's Hände gelangt ist.

Aus der obigen Darlegung ergibt sich mit ausreichender Wahrscheinlichkeit, daß Rev. THOMAS BRIDGES nur die drei genannten Manuskripte als geschlossene Zusammenfassung des Yamana-English Dictionary geschrieben hat. Indes wird nirgends behauptet, daß er das letzte Manuskript auch wirklich beendet habe.

Nachdem BRIDGES selber, wie ich oben (S. 166) festgestellt habe, den Wortschatz der Yamana-Sprache auf rund 30.000 bewertet hatte, rief diese hohe Zahl unvermeidlich allgemeines Staunen hervor; sie wurde in der Folgezeit nicht nur von Schriftstellern und Reisenden, sondern auch von Sprachforschern wiederholt³³. Allerdings, wenn man selber an Hand der drei Manuskripte eine genaue Zählung versucht — und „Wort“ ist beim Verfasser gleichbedeutend mit Zeile —, kommt man zu einem reichlich abweichenden Ergebnis. Macht man beispielsweise die Berechnung für *Manuskript B* mit seinen 622 Seiten zu je 38 Wörtern, so erhält man 23.636. Aber wie dem auch sei, BRIDGES hat mit einer so ungewöhnlich hohen Zahl bei einigen Linguisten keinen Glauben gefunden. Deshalb ließ er im „Standard“ von Buenos Aires, am 6. September 1886, den Zweiflern seine Antwort durch den Artikel: „The Fuegian Language“ zukommen. Darin sagt er u. a.: „My dictionary of Yahgan has 1081 pages, each averaging 30 words which multiplied make 32.430 words. In forming this work it was not my object to multiply labours...“³⁴. Ich kann nachweisen, daß das Original dieses Artikels noch im Besitz der Familie BRIDGES ist und daß der Verfasser zur genannten Zeit sich in Buenos Aires aufgehalten hat. Nun erschien ganz unerwartet im „S. A. Missionary Magazin“ (XLVI, 77) vom Jahre 1912, also 14 Jahre nach dem Tode jenes Missionars, der Nachdruck seiner eben genannten Abhandlung, doch ohne genaue Quellenangabe. Auf jeden, der von dessen Erscheinen vor 26 Jahren nichts wußte, wirkte jene verspätete Mitteilung befremdlich³⁵. Mit diesen meinen Angaben aber ist jetzt erklärt, warum A. GIESSWEIN schon im Jahre 1892, also 20 Jahre vor dem Erscheinen jenes

³³ Vgl. die verschiedenen Quellenschriften bei J. M. COOPER, *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory*. Washington 1917. — Auch in dem Manuskript über die Grammatik der Yamana-Sprache, das BRIDGES noch als „a short account“ bezeichnete, erwähnt er, „daß er ein Vocabular von ca. 30.000 Wörtern zusammengestellt habe.“ Vgl. GARBE, op. cit., S. 341. Jenes Manuskript ist von MAX MÜLLER in Oxford an GARBE in Königsberg weitergegeben worden; wann es nach Europa gekommen ist, konnte ich nicht ermitteln.

³⁴ Dieser Satz stimmt mit dem handschriftlichen Original überein, von dem Miss ALICIA C. BRIDGES einen Schreibmaschinenabzug hergestellt und mir zugesandt hat. Ich selber zitiere nach diesem Original, das auch W. S. BARCLAY für seine „Preface“ zum Druck des Yamana-English Dictionary by Rev. TH. BRIDGES benützt hat.

³⁵ Die Unsicherheit, mit der P. W. KOPPERS (l. c. 992) dem von ihm nicht erkannten Tatbestand gegenübergestanden hat, übertrug sich auch auf HESTERMANN (l. c. 6).

Nachdruckes im „South American Missionary Magazin“, in der Lage war, die genaue Zahl 32.430 zu nennen ³⁶.

Allerdings ist es mir unmöglich, bestimmt zu erklären, wie BRIDGES selber die letztgenannte Zahl aufstellen konnte. Außer den drei Manuskripten lag meines Erachtens nichts vor, und das letzte blieb unvollständig. Ich vermute, daß er auf Grund der damals geschriebenen Seiten des *Manuskriptes C* im Vergleich zum *Manuskript B* den wahrscheinlichen Gesamtumfang nach Seitenanzahl berechnet haben wird; denn nirgendwo findet sich auch nur leise angedeutet, daß, wann und wo dieses um fast das Doppelte erweiterte Werk ausgeführt worden ist. Wenn es wirklich so gewesen wäre, wie P. W. KOPPERS (loc. cit. 993) meinte: „Wahrscheinlich zog sich die Arbeit [an der letzten Niederschrift] über einige Jahre hin, vielleicht bis in die Mitte der achtziger Jahre“ — wie hätte BRIDGES, der in all seinen schriftlichen Mitteilungen peinlich genau war, es unterlassen können, sein fortgesetztes Arbeiten an einem solch großen Werke und dessen wirkliche Beendigung zu verschweigen, nachdem er früher bekanntgegeben hatte, am 19. Juni 1879 sein „new and last Dictionary“ begonnen zu haben. Zumindest hätte er irgendwann kurz berichtet — denn er kam nach jenem Tage im „Miss. Magazin“ noch oft zu Wort —, daß die damals vor dem 1. September 1879 angefangene Abschrift, die er selber als sein „new and last Dictionary“ bezeichnet hatte, nicht die wirklich letzte wäre, sondern daß er sie unvollendet gelassen habe und dafür eine andere umfangreichere, vollständig abgeschlossene vorlegen könne. Mit wahrscheinlichen Zahlengrößen endlich hat er auch früher gerechnet und zu diesem Mittel meines Erachtens wieder in der Verlegenheit gegriffen, in die er durch jene Zweifler gebracht worden war ³⁷.

Setzen wir einmal voraus, BRIDGES habe das tatsächlich, obwohl unvollständig vorliegende, von ihm selber als „new and last Dictionary“ bezeichnete Werk unvollendet gelassen und er habe, ohne diese seine Behauptung zu berichtigen, später eine andere Abschrift begonnen, so dürfte er die bereits fertigen 132 Blatt aus dem *Manuskript C* übernommen und in seiner allerletzten Niederschrift im gleichen Umfange gehalten haben. Dieser Teil beträgt aber fast das Doppelte gegenüber dem gleichen Stichworte im *Manuskript B*. Berechnet man das letztere auf 23.636 Wörter, so ergäbe fast das Doppelte des Umfanges des vermeintlichen allerletzten Wörterbuches weit mehr als 32.430 Wörter.

Da ich, wie bereits S. 169 erwähnt, jenen drei von P. W. KOPPERS dem Druck übergebenen Briefen (loc. cit. S. 325), die anscheinend das Vorhandensein des vollständigen „new and last Dictionary“ bestätigen, eine volle Verlässlichkeit diesbezüglich nicht zuerkennen kann, möchte ich schließlich

³⁶ A. GIESSWEIN, Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, S. 182. Freiburg i. Br. 1892.

³⁷ Weitere Einzelheiten über die Person des Rev. THOMAS BRIDGES und über sein Werk finden sich in B. MITRE, Catálogo razonado de la sección Lenguas Americanas, t. I, p. 160 ss. Buenos Aires 1909. Eine gute Charakterzeichnung dieses Missionars hat auch L. F. MARTIAL: Mission Scientifique du Cap Horn, tome I, p. 222, Paris 1888, entworfen.

noch auf einen bislang nicht herangezogenen Umstand hinweisen, den ich oben (S. 166) leise angedeutet habe. Ein einziges Mal nur, und zwar am 6. September 1886, hat BRIDGES den bestimmten Ausdruck gebraucht: „My dictionary of Yahgan has 1081 pages, each averaging 30 words which multiplied make 32.430 words.“ Ich habe auch auf den ungewöhnlichen Anlaß hingewiesen, bei dem er diese Äußerung getan hatte. Wäre diese Zahl an einem abgeschlossenen und wirklich vorliegenden Manuskript von ihm bestimmt worden, so hätte er sich in einem späteren, im Jahre 1893 veröffentlichten Artikel³⁸, der in all seinen Teilen den Eindruck besonderer Mühewaltung und großer Genauigkeit bei der Abfassung macht, nicht zweimal „so ungefähr“ ausdrücken dürfen, daß „esta lengua bien puede tener un vocabulario de 30.000 palabras“. Dieser Artikel ist im wesentlichen die spanische Übersetzung eines früher im „South Am. Miss. Magazin“, vol. XXII, p. 207 ss. (London 1888), veröffentlichten Aufsatzes; letzterer steht also dem Jahre 1886, in dem BRIDGES jene bestimmte Zahl (= 32.430 Wörter) genannt hatte, sehr nahe. Warum greift er in dieser seiner späteren sonst genauen Abhandlung auf eine früher errechnete abgerundete Zahl zurück? In diesem Aufsatz aus dem Jahre 1893 legt er über anderthalb Seiten nur Beispiele aus der Yamana-Sprache vor; solch günstige Gelegenheit, auf die „32.430 Worte“ hinzuweisen, hätte er sich nicht entgehen lassen dürfen.

Nicht ohne Absicht habe ich bereits betont, daß TH. BRIDGES in all seinen schriftlichen Mitteilungen peinlich genau war. Seine Äußerung über die 32.430 Wörter der Yamana-Sprache ist nachweislich unter einem gewissen Druck von seiten zweifelnder Linguisten erflossen (S. 171). An der Yamana-Grammatik hat er auch nach seinem Austritt aus der S. Am. Missionary Society weitergearbeitet; das erwähnt er gelegentlich und sogar noch kurz vor seinem Tode, auf der Reise nach Buenos Aires an Bord der Brigg „Phantom“. Aus diesem Briefe vom 27. April 1898 wiederhole ich hier seine Worte: „I shall hope to finish my Yahgan grammar this voyage, and now after overlooking my corrected copy I may say I am pleased with it. There is yet much to add to it, though it amounts to some hundred and twenty pages. The materials are all ready to hand.“ (Dieser Brief ist Privatbesitz der Kinder des Verfassers.) Angesichts dessen ist wohl die Frage berechtigt: Warum hat er am 6. September 1886 ein einziges Mal nur die bestimmte Seitenzahl 1081 mit den errechneten 32.430 Wörtern seines Dictionary, das neben dem sogenannten „new and last Dictionary“ das wirklich letzte gewesen wäre, genannt und später trotzdem die runde Zahl 30.000 wiederholt? Sein nachträgliches Schweigen sowohl über diese bestimmte Zahl als auch über die Zeit und Umstände der Beendigung dieser Niederschrift bestärken mich für sich allein in der Vermutung, daß BRIDGES die zuletzt genannte Zahl nach einem mir unbekannten Maßstabe nur veranschlagt, nicht aber an Hand eines vorliegenden abgeschlossenen Manuskriptes bestimmt habe. Daß ein so umfangreiches Werk von ihm wirklich fertiggestellt worden sei, hat er nirgendwo ausgesprochen; wohl aber hat er

³⁸ THOMAS BRIDGES, La Tierra del Fuego y sus habitantes. „Boletín del instituto geográfico argentino“, tomo XIV, p. 222—241. Buenos Aires 1893.

am 19. Juni 1879 eine abermalige Niederschrift begonnen, die nicht zu Ende geführt worden ist. Demnach glaube ich, kann allein das unvollständige *Manuskript C* als das „new and last Dictionary“ betrachtet werden.

Auf Anregung von seiten der Kinder des Rev. TH. BRIDGES hat Mr. W. S. BARCLAY eine Einleitung zu dem im Druck befindlichen Yamana-English Dictionary verfertigt. Darin geht er zwar des langen und breiten auf die Sprachstudien jenes Missionars ein, sagt aber nichts Neues über die letzte Abschrift des Manuskriptes.

3. Die Drucklegung.

Das einzige vollständige Wörterbuch, das BRIDGES zusammengestellt hat, ist, auf Grund meiner Nachforschungen, jene zweibändige Handschrift, die ich als *Manuskript B* bezeichnet habe. Wenige Monate vor seinem Tode besuchte das Schiff der belgischen Südpolarexpedition „Belgica“ auch Puerto Harberton, das hier einen Unfall erlitt³⁹. Tatsächlich hat BRIDGES dem Schiffsarzte F. A. COOK das mündliche Versprechen gegeben, ihm sein Wörterbuch für baldige Drucklegung in Europa überlassen zu wollen. Als die Expedition 1899 aus dem Süden nach Punta Arenas zurückgekehrt war, trennte sich COOK von den anderen Mitgliedern und hielt sich zu weiteren Beobachtungen noch einige Zeit im Feuerlande auf. Da THOMAS BRIDGES inzwischen am 28. April 1898 gestorben war, übergab seine verwitwete Gattin das Manuskript mit nicht geringem Widerstreben. COOK jedoch hielt sich nicht an sein Versprechen und ließ den Anfangsteil des Werkes bald in einer Aufmachung erscheinen, als wäre es seine eigene Arbeit. Dadurch wurde LUCAS BRIDGES veranlaßt, die in London bereits begonnene Drucklegung zu verhindern. Er übergab das Manuskript der Kommission der „Belgica“ in Brüssel, wodurch für COOK jede weitere Verfügung unmöglich wurde. Die Familie BRIDGES behielt sich selber auch weiterhin das Eigentumsrecht darüber vor.

Nach diesem ersten wenig erfreulichen Versuche trat J. DENUCÉ beim XVI. Internat. Amerikanisten-Kongreß im September 1908 zu Wien mit dem Vorschlag auf: „Il s'agit à présent de publier ce vocabulaire, dont M. BRIDGES n'a cessé de contrôler tous les mots sur place durant trente-cinq ans⁴⁰.“ Er erwähnte die bisherigen Bemühungen um die Transkription und betonte mit gutem Recht: „Il nous a semblé ne diminuer en rien la valeur scientifique de l'œuvre, en employant un système de transcription, différant de celui d'ELLIS qui ne répond plus aux exigences de la phonétique moderne. La grande difficulté qui s'est présentée alors, a été le choix d'un autre système.“ Die Aussprache mit einigen Kongreßteilnehmern, die sich an seinen Vortrag anschloß,

³⁹ Vgl. GEORGES LECOINTE, Im Reiche der Pinguine. Schilderungen von der Fahrt der „Belgica“. Halle a. S. 1904.

⁴⁰ Selbstverständlich meinte er das *Manuskript B*. Dies wird ersichtlich aus seinen Angaben über die Abfassungszeit und aus der dort eingetragenen Schlußbemerkung: „Finished with a thankful spirit, July 5th, 1879.“ Vgl. J. DENUCÉ, Note sur un vocabulaire complet de la langue Yahgane. Verhandlungen des XVI. Internat. Amerikanisten-Kongresses. Wien 1908; II. Hälfte; S. 651–654; Wien 1910.

gab ihm ausreichende Antwort. Daraufhin lief im Dezember des gleichen Jahres beim Herausgeber des „Anthropos“ die Anfrage nach einem Bearbeiter des Manuskriptes ein und Herr Dr. F. HESTERMANN stellte sich zur Verfügung. Etwa zehn Seiten lagen damals bereits im Druck vor, bei denen DENUCE das ELLIS-System auf die englische Schreibweise zurückgeführt hatte, was wahrlich keinen Fortschritt bedeutete.

In der Folgezeit stellte HESTERMANN an Hand des *Manuskriptes B* und früherer Arbeiten über die Lautverhältnisse in der Yamana-Sprache ein System für die Umschrift fertig. Der Weltkrieg verzögerte alles wissenschaftliche Arbeiten. Als ich gelegentlich des Amerikanisten-Kongressés in Göteborg 1924 mit Dr. HIRTZEL aus Brüssel auf das Dictionary-Manuskript zu sprechen kam, versicherte er mir, wegen der baldigen Drucklegung in Hamburg mit Dr. F. HESTERMANN Fühlung nehmen zu wollen, was er jedoch nicht erfüllte. Hatte bisher Kapitän LECOINTE, der damalige Befehlshaber der „Belgica“, mit Dr. HESTERMANN verhandelt, so nahm seit 1928 Baron VON GERLACH, der Führer jener Kommission, diese Angelegenheit in die Hand und besuchte persönlich Herrn Dr. F. HESTERMANN in Hamburg. Er wünschte seinerseits ebenfalls die möglichst sofortige Veröffentlichung des Werkes und erklärte sich zur Übernahme der Druckkosten bereit, allerdings unter der Bedingung gewisser Vereinfachung und Einschränkung in der ganzen Aufmachung. Als dann die oben erwähnte Umfrage aus der Feder des Herrn P. W. KOPPERS (S. 168) im Jahre 1926 erschien, glaubte Dr. HESTERMANN den Druck nicht eher einleiten zu dürfen, bis einige Klarheit über das zu erwartende „new and last Dictionary“ erreicht wäre (S. 168). Seitdem begann ich selber darnach zu suchen und was ich gefunden habe, ist in der vorliegenden Arbeit zusammengelegt worden.

Nachdem ich mit ausreichender Wahrscheinlichkeit nachgewiesen hatte, daß ein anderes vollständiges Manuskript aus der Feder des Rev. THOMAS BRIDGES nicht vorliegt, ließ ich mich in meinen Bemühungen um baldige Drucklegung durch nichts mehr aufhalten, auch nicht durch die furchtbare Notlage unserer Wissenschaft in der Gegenwart. Zuerst mußten die erforderlichen Geldmittel herbeigebracht werden. Baron VON GERLACH stellte anfangs, laut Brief vom 11. August 1929, eine gute Summe in Aussicht, zog aber Ende Oktober 1931 seine Zusage wieder zurück. Sowohl Prof. Dr. FRANZ BOAS (New York) als auch Dr. PAUL RIVET (Paris) haben sich mir gern zur Verfügung gestellt, konnten mir aber bestimmte Zusicherungen auf Geldunterstützungen nicht machen. Nach meinen längeren Verhandlungen mit E. LUCAS BRIDGES haben sich die Kinder des Rev. THOMAS BRIDGES bereit erklärt, die gesamten Druckkosten zu tragen und das Werk als „Privatdruck“ erscheinen zu lassen. Abgesehen von dem bedeutenden Dienste, den sie damit der amerikanistischen Wissenschaft leisten, errichten sie mit der seit langem erwarteten Veröffentlichung dieses umfangreichen Manuskriptes ihrem verstorbenen Vater wohl das würdigste Denkmal, durch das sein vorbildlicher Eifer im Missionsdienste in Feuerland geehrt und die Erinnerung an ihn dauernd wachgehalten wird. Mein persönlicher Dank und der unserer Wissenschaft ist ihnen gewiß.

Die Verzögerung der Drucklegung war teilweise auch sachlich begründet. Wie Dr. F. HESTERMANN nachgewiesen hat, bestanden wegen der Mängel, die dem ELLIS-System⁴¹ anhaften, noch Unsicherheiten in der phonetischen Bestimmung einiger Laute⁴². Tatsächlich hatte Rev. DESPARD, wie auf S. 163 erwähnt wurde, jene Umschrift als erster übernommen; nach seiner Abreise von Isla Keppel hat Rev. TH. BRIDGES sein Werk auf der gleichen Bahn weitergeführt, jedoch einige Umgestaltungen eingeschoben⁴³. „Nur in der Transkription sei er insofern abgewichen, als er für die Bezeichnung der Laute *h*, *w* und *j* bestimmte Striche über dem folgenden Vocal eingeführt habe, weil diese Laute ohne Vocal unaussprechbar seien und nur unmittelbar vor, aber nie hinter Vocalen hervorgebracht werden können“⁴⁴. Daß wegen dergleichen willkürlicher Abänderungen seiner Umschrift ELLIS in Unwillen geriet, ist verständlich⁴⁵. Seitdem sind die Laute der Yamana-Sprache nach dem verlässlichen phonetischen „Anthropos“-System bestimmt worden⁴⁶. Dankbar möchte ich hier der großen Mühe gedenken, die Herr Dozent Dr. F. HESTERMANN bereitwilligst aufgeboten hat, das umfangreiche Manuskript umzuschreiben und für den Druck vorzubereiten. Außerdem wären noch manche andere Änderungen am Platze gewesen, aber auf Wunsch der Kinder des Rev. THOMAS BRIDGES mußte die seinem Manuskripte zugrunde liegende Anordnung beibehalten werden. Auf unser besonderes Drängen hin ist uns wenigstens die Umschrift der Yamana-Worte zugestanden worden.

Weil von dem oft genannten „new and last Dictionary“ nur die Hälfte der Vokabeln mit Vokalbeginn vorliegt und dieser Teil fast um den doppelten Umfang gegenüber dem *Manuskript B*, jedoch ohne sachliche Bereicherung, vermehrt wurde, haben wir beide uns entschlossen, ihn beim Druck des Yamana-English Dictionary weiters nicht zu berücksichtigen. In wenigen Wochen ist endlich die fleißige Arbeit des Rev. THOMAS BRIDGES, die ich als *Manuskript B* gekennzeichnet habe, im Umfange von etwa 680 Seiten der wissenschaftlichen Auswertung zugänglich.

Angesichts der hier besprochenen Handschrift gilt das Wort: *Habent sua fata libelli*. Meine Abhandlung gibt eine ausreichende Antwort auf manche

⁴¹ Vgl. ALEXANDER JOHN ELLIS, *The Essentials of Phonetics*. London 1848.

⁴² F. HESTERMANN, *Zur Transkriptionsfrage des Yagan*. „*Journal de la Société des Américanistes de Paris*“, t. X, p. 25—41. Paris 1913.

⁴³ Darüber unterrichtet sehr genau und ausführlich der besondere Abschnitt: „Alphabet adopté pour le langage yahgan par les missionnaires anglais“, in dem Werke von P. HYADES, *Mission Scientifique du Cap Horn 1882/83*, tome VII, p. 335—337; Paris 1891.

⁴⁴ R. GARBE, *Glossar der feuerländischen Sprache von JULIUS PLATZMANN*. „*Göttingische gelehrte Anzeigen*“, Band I, S. 336—376. Göttingen 1883. „Diese Gründe“, so sagt er anschließend daran, „haben mich natürlich nicht bestimmen können, dieses Verfahren bei der Umschrift in das deutsche Lautsystem zu adoptieren.“

⁴⁵ Vgl. A. J. ELLIS, *Report on the Yaagan language of Tierra del Fuego*. „*Transactions of the Philological Society*“, 1882—1884, p. 35. London-Straßburg 1885.

⁴⁶ M. GUSINDE, *Das Lautsystem der feuerländischen Sprachen*. „*Anthropos*“, XXI, S. 1000—1024. Mödling 1926.

ungeklärte Fragen, die sich um das seit fast einem halben Jahrhundert vorliegende Manuskript des großen Yamana-Wörterbuches aus der Feder des Rev. THOMAS BRIDGES gesponnen haben⁴⁷. Dr. F. HESTERMANN wird bald einen genauen Bericht über den handschriftlichen Bestand an Aufsätzen über die Grammatik der Yamana-Sprache, die jenem Missionar ebenfalls zu danken sind, veröffentlichen.



⁴⁷ Unabhängig von meinen eigenen Nachforschungen, die mich im Jahre 1928 bereits zu einem gewissen Endergebnis geführt hatten, hat LOTHROP (The Indians of Tierra del Fuego, p. 119; New York 1928) die drei vom Yamana-Dictionary vorliegenden Stücke genannt und deutlich gekennzeichnet, obwohl ihm dabei einige den Inhalt betreffende Ungenauigkeiten unterlaufen sind: „Through missionary labors, chiefly those of the Rev. THOMAS BRIDGES, three large vocabularies have been compiled. Of these one containing about 4000 words in 137 pages in Mr. BRIDGES' handwriting is still in possession of the BRIDGES family in Tierra del Fuego. It covers only eleven initial letters. Inside the front cover is written: ‚Begun this June 19th, 1879‘ [= *Manuskript C*]. A second vocabulary compiled by Mr. BRIDGES, aided by several lay members of the English mission, contains about 12.000 words. It is now in possession of the Rev. JOHN WILLIAMS in Punta Arenas [= *Manuskript A*]. Finally, there exists in Belgium a Yahgan vocabulary in two volumes of about 32.430 words written on 1081 pages [? Gemeint ist bestimmt, trotz der unrichtigen Ziffern = *Manuskript B*]. It is the result of Mr. BRIDGES' life-long contact with the Yahgan extending from 1856 until his death in 1898. During his later years, according to his sons, he was continually working over this manuscript...“

Sin and Salvation in the Early Rig-Veda.

By Rev. FR. T. N. SIQUEIRA, S. J., St. Xavier's College, Palamcottah, India.

Indians and Iranians.

Whether the Rig-Veda was composed in India before the Indo-Iranians parted company is still disputed. But there is now little doubt that the Rig-Veda describes the same people, the same religion and customs, as the Avesta before Zarathustra's reform. Internal evidence, helped by the discoveries at Boghaz-Koi early in this century, has established the identity between the Indians and the Iranians. It is therefore interesting to examine the religion which was evolved in India about 1400 B.C. In using the Rig-Veda as a document on the religion of ancient India, however, it must be remembered that it is a collection (*samhita*) made by the priests, and should therefore not be invested with more unity or representativeness than it possesses.

Varuṇa = *Ahura Mazda*.

A valuable key to the religion of the Rig-Veda is the identity between *Varuṇa*, the chief god of the earlier Rig-Veda, and *Ahura Mazda*, the god of the Gatas. Vedic scholars are divided on this as on almost every other problem connected with that remote period. DARMESTETER (*Ormazd et Ahriman — leurs origines et leur histoire*) concluded their identity from the following points of similarity: they are both gods of the shining heaven, their material attributes and functions as nature-gods are the same, they are both coupled with *Mitra*, the Indian *Adityas* have their exact counterpart in the Avestan *Amesha-Spentas*. But he adds that the Indo-Iranian *Asura* is not a monotheistic god, while *Ahura Mazda* is. OLDENBERG (*Religion des Veda*) says that "it is hardly too much to assert that the Vedic *Varuṇa* is very much nearer to the Avestan *Ahura* than the *Varuṇa* of later India". PISCHEL and GELDNER (*Vedische Studien*) consider the Veda as entirely Indian and refuse to see any connection between the Vedic and Avestan religions. MACDONELL in his "Vedic Mythology" says: "The parallel in character, though not in name, of the god *Varuṇa*, is *Ahura Mazda*, the wise spirit", and in his Sanskrit Index he considers the two as identical.

I need not examine this interesting question from the linguistic or literary point of view for it does not fall within our scope. But the positions of the two gods in the religions to which they belong are, when due allowance has been made for the reforms introduced by Zarathustra in the original Avestan religion, strikingly similar. The original Indo-European God was *Dyaus Pitar*, later *Zeus* or *Jupiter* in Greece and Rome, *Divo-Pitar* in pre-vedic India, and *Varuṇa* (related to *ὠρανός*, the Greek god of heaven, lit. the "encompasser") in the Rig-Veda; but to prevent nature-worship Zarathustra changed *Ahura*

Dyaus into *Ahura Mazda*, thus emphasizing the moral aspect of God in the wise watchful ruler and judge discerning right and wrong. Thus while *Ahura Mazda* was spiritualized and almost abstract, *Varuṇa* remained a supreme ruler, the first of the *Adityas*, with body and soul and all the trappings of royalty. While the angels ministering to *Ahura Mazda* are sent on cheerful errands, the *Spasas* are *Varuṇa's* spies and have to report the good and bad actions, and even the thoughts and desires, of men.

***Varuṇa* is God.**

Varuṇa's knowledge, wisdom, providence and power are so clearly and so often described in the early Rig-Veda, and the hymns in his honour show such a special worship which is given to no other god, that there can be no doubt that he was the supreme god. He is the *Rājā* par excellence, ruling the world and men by the Rule called *Rta* which, whether identical with him or not, is certainly identical with his will. This *Rta* characteristically stands at once for cosmic order, for moral order (*dharma, adharma*) and for the order of the ritual. *Varuṇa's* intellect is omniscient, his will all-powerful and irresistible; foresight and wisdom rest in him as the nave in a wheel (RV 8/41/6). He rules over the whole world not only in its physical aspect (ordering day and night, time, plants and animals, gods and men) but in its ethical aspect as well. While his counterpart *Ahura Mazda* is limited to good things by the pressure of Asuran, *Varuṇa* is the Creator and Lord of all, good as well as evil. He has created everything, but as the cow is the object of *Ahura Mazda's* predilection, so *Varuṇa* has specially created courage in the horse, milk in the cow, strength in the heart, fire in the water, and soma on the rock. But creation is not his speciality — even some other deities are credited with this power in the Veda, and, besides, it is not always creation in the strict sense but an arrangement of things already existing, as for example the fixing of the sun and the stars in their proper places.

Sin-Forgiveness.

Varuṇa's rule is so irresistible that it is called *Māyā*, an object of wonder. (On this *Asurasya Māyā* in the Rig-Veda Prof. V. K. RAJWADE read a scholarly paper at the First All India Oriental Conference 1919.) Its most important feature for our present purpose is its attitude to sin. Prof. KEITH describes him as "the saviour, in the time of peril and distress, of those who worship him, the freer from sin, the merciful god as well as the punisher of the sinner to whom he sends the disease, dropsy, which accords with his nature as lord of the waters"¹. But to understand *Varuṇa's* power over sin I must first explain the Rig-Vedic idea of sin. Sin in the Rig-Veda is mentioned chiefly in connection with *Varuṇa*, the *Ādityas* and *Āditi* herself, and is a disease which sticks to a man and stains him. It can therefore be fought against like disease: it can be banished by spells; water may wash it away and fire burn it away; like a disease it is external, can be cured. The sinner is not always conscious

¹ H. O. S., Vol. 31, p. 97.

of it, it can be committed during sleep; it can be transmitted from man to man; the bird of *Nirrti* bearing the infection can pass it to man. Sin is brought on men by others and even by the gods; it can be inherited from father or uncle and also committed by oneself. This seems to have been the popular conception of sin in the later Rig-Veda and in the Athārva Veda where they appeal to *Agni* and other gods to free them from sin just as they would call in a doctor to cure them of the plague.

On a similar attitude to sin found in the Babylonian books, Fr. M. J. LAGRANGE writes: "On en a conclu que les Babyloniens ne se souciaient pas du péché que comme cause du mal physique. C'est trop généraliser. Lorsque le fidèle est représenté malade, troublé, inquiet, effrayé, la conscience chargée vis-à-vis de son dieu et de sa déesse, il se pourrait que la maladie ne fût qu'un mal moral. En tout cas, le roi qui se fait réconcilier ne parle que de la tablette où sont gravées ses fautes et qu'il voudrait voir brisée. Mais fût-on surtout sensible à sa souffrance, c'est le péché qu'il s'agit d'extirper avant tout²."

But in the earlier Rig-Veda which we are chiefly examining, *Varuṇa* is repeatedly begged to forgive sins. This conception of sin as punished and pardoned by *Varuṇa* is *Aryan* and not, as some scholars have suggested, borrowed from a Semitic race. *Mitra* and *Varuṇa* are furnished with many fetters (*pāsāh*) with which they bind sinners and afflict them with disease. But more stress is laid on *Varuṇa*'s mercy: he releases men from sins committed by them as well as by their parents and grand-parents; the prayer of men who worship him, though they transgress his ordinances through thoughtlessness and frailty, is efficacious to secure forgiveness.

RV 1/25 thus prays to *Varuṇa*:

Whatever law of thine, O God, O *Varuṇa*, as we are men,
Day after day we violate,
Give us not a prey to death, to be destroyed by thee in wrath,
To thy fierce anger when displeased.

RV 7/86 speaks of the solidarity of sin. Thus the sinner prays to *Varuṇa*: "Intelligent indeed are the generations by the might of him who has propped asunder even the two wide worlds. He has pushed away the high, lofty firmament and the day-star as well; and he has spread out the earth.

And I converse thus with myself: When, pray, shall I be in communion with *Varuṇa*? What oblation of mine would he, free from wrath, enjoy? When shall I, of good cheer, perceive his mercy?

I ask about that sin, O *Varuṇa*, with a desire to find out; I approach the wise in order to ask; the sages say one and the same thing to me: '*Varuṇa* is angry with thee.'

What has been that chief sin, O *Varuṇa*, that thou desirest to slay thy praiser, a friend? Proclaim that to me, thou that art hard to deceive, self-dependent one: thee would I, free from sin, eagerly appease with adoration.

Set us free from the misdeeds of our fathers, from those that we have

² Études sur les religions Semitiques, Paris 1905, pp. 224/225.

committed by ourselves. Release *Vasiṣṭha*, O King, like a cattle-stealing thief, like a calf from a rope.

It was not my own intent, O *Varuṇa*, it was seduction: liquor, anger, dice, thoughtlessness; the elder is the offence of the younger; not even sleep is the warder-off of wrong.

I will, like a slave, do service sinless to the bounteous angry god. The noble god made the thoughtless think; he the wiser, speeds the experienced man to wealth³."

Here the attitude is clearly moral, whatever may be said of the conception of guilt; the punishment is admitted to be just, repentance is expressed, and *Varuṇa* is begged to forgive. In RV 7/88 the poet reminds the god of their former companionship when *Varuṇa* and he sailed on a ship together in *Varuṇa*'s heaven; if he has sinned against the god, he begs for forgiveness for old friendship's sake. In RV 7/89 the sinner's state is represented as a man tottering along, blown out like an inflated skin, thirsty in the midst of water, begging pardon for the sins he has committed through thoughtlessness and weakness of will. In RV 1/25 the sinner confesses to having violated *Varuṇa*'s law, *Rta*.

***Varuṇa* Omniscient.**

Varuṇa is omniscient. He knows everything, down to the secretest thoughts and desires of men. He numbers the winkings of every man's eyes; if a man were to flee beyond the heavens he would still be seen by *Varuṇa* and his thousand *Spaśas*. He is wise and universal lord. RV 1/25 says:

"*Varuṇa*, true to holy law (*Rta*) sits down among his people, he, most wise, sits there to govern all. From thence perceiving he beholds all wondrous things, both what hath been and what hereafter will be done. Thou, O wise God, art lord of all; thou art the king of earth and heaven."

Neither are these mere expressions of flattery to coax the god into granting favours. MAX MÜLLER had put forward a theory of Henotheism or Kathenotheism, but he had no followers. It is admitted by all modern scholars (OLDENBERG, VON SCHROEDER, WINTERNITZ, MACDONELL, KEITH) that *Varuṇa* occupies a unique position in the early Rig-Veda. He is not just one of many gods, but the only God. This is why I have dwelt so long on *Varuṇa*. In the later Rig-Veda and in the Athārva Veda he sinks in importance, but still stands out among all the Vedic gods, *Indra* not excepted, as Prof. BLOOMFIELD remarks, "like a god among men".

Monotheism or Polytheism?

This brings us to the momentous question: was the Rig-Vedic religion monotheistic or polytheistic? Opinion is divided, but the most probable view is that expressed by one of the best living European authorities on Sanskrit studies, STEN KONOW, at a public meeting of Orientalists during his visit to India in 1924: the ancient Aryans were not idolaters, nor did they worship the

³ I have kept as close as possible to the original to give you some of the flavour of Rig-Vedic Sanskrit.

forces of nature, but the One behind, whoever or whatsoever that might be, by whatever name he or it might be called, and in whatever superhuman power he or it might manifest himself or itself. Since ANDREW LANG and WILLIAM SCHMIDT the best proved view on the origin of the idea of God is that primitive man went to God by just the same path as any level-headed man goes to Him in the twentieth century — from creation outside and from the conscience of the ethical law within, and that primitive man knew *God* better than he knew *gods*. In RV 1/62 the poet wonders that the rough red cow gives soft white milk, and praises the miracle again and again as a proof of divine power. RV 4/13 asks who has put the sun in the sky and how it is suspended: if suspended, how does it move? If not suspended, how does it not fall? What is it? Whence does it come? Whither does it go? How does it produce light upon earth? RV 1/105 says:

Unpropped beneath, not fastened firm, how comes it
That downward turned, he falls not downward?
The guide of his ascending path, — who saw it?
Oh! may he never crash down from heaven.

The same wonder is expressed in Yasna 43 of the Avesta. RV 4/13 says it is a divine miracle that the sparkling waters of all rivers flow into one ocean without ever filling it (compare Eccl. 1/7).

Now, compared with the philosophic speculations of the Tenth Mandala of the Rig-Veda and the polytheism of the Purāṇas, the religion of the early Rig-Veda was simple enough. But though simple it was sound.

***Varuṇa* is not a god, but God.**

Varuṇa is already on the wane and yielding to the more boisterous and material Indra when the Rig-Veda opens. But even if we have no information of pre-Vedic times, we can judge from the progress in the Rig-Veda itself what the Vedic *Varuṇa* really was. He is never mentioned with an equal or rival. He is supreme God, till he disappears altogether and leaves his place to Indra. Though their attributes as monotheistic gods are not metaphysically explained and proved in the early Avesta and Rig-Veda, *Ahura Mazda* and *Varuṇa* are both lineal descendants of *Dyaus Pitar*, supreme creator and ruler of the universe and supreme judge of men's actions. The other gods are subordinate beings to perform certain delegated functions of the Supreme Being, rather than sharers of his unique and absolute nature. He is pre-eminently *dhritavrata* (the word *vrata* has been compared with the latin *verbum*) whose laws are established. The very gods obey his commandments: this is never said even of Indra in the later Rig-Veda.

Moral Order: *Rta*.

It is significant that the same word *Rta* stands for physical law and moral law, for the violation of cosmic order and for sin, *Anṛta*. Duty and goodness were considered as order or truth, *Rta* and *Satya* being often connected. This conception is poetical and deeply metaphysical: our obligation to observe the moral law arises from the same principle as the obligation of a

stone to fall to the ground and of water to flow downwards and of stars to remain in their appointed places. WORDSWORTH had a similar idea of Duty when he addressed it:

Thou dost preserve the stars from wrong,
And the most ancient heavens, through thee, are fresh and strong.

But from this simple idea of *Rta* there followed many misconceptions about sin and salvation which have been already mentioned. The guardians of this universal order (*Rta*) are the Shining Ones, the Devas, who are therefore offended and angry when someone violates it even involuntarily. Hence the need for propitiating them and obtaining their pardon for sins. The singer looks around for some friend or guide in his spiritual life, and asks:

"Who will take pity, who will give us refreshment, who will come nigh with help? The counsels counsel the thoughts in the hearts, the wishes wish, they fly out into the worlds; no other merciful one is found but them: therefore my longing lifts itself to the gods." Again RV 1/109/1 says: "I looked forth in spirit, seeking good, O *Indra* and *Agni*, to relations and kinsmen, but I have no other helper than you; therefore I have made you a powerful song." And 1/71: "No sustaining aid was visible for us among kinsmen; Do thou, O *Agni*, find assistance for us among the gods."

The Vedic Aryan therefore feels the need of the gods. But he does not know how to approach them. In RV 3/54 the poet asks:

Who is it knows, and who can tell us surely
Where lies the path that leads to the Eternals?
Their deepest dwellings only we discover
And hidden these in distant secret regions.

But the experienced author of RV 4/33 who sees further than others, who has learned to mark the Eternals and in the course of nature to perceive their might and wisdom, answers that the friendship of the gods cannot be won without effort, for the gods do not like the negligent but the Soma-pressers, constant in prayer and zealous in sacrifice; the Mighty Ones have no friendship for such as bring no gifts.

Sacrifice to obtain remission of sin.

Hence arose the sacrifices which formed so important a part of the Rig-Vedic Indian's life. The sacrificial food was gladly offered and the Soma juice was freely poured out for the enjoyment of the god, and songs chanted with scrupulous accuracy that he might listen and grant the singer's petition. The Vedic sacrifice does not interest us now, except in its capacity to expiate sin. The following prayer in RV 2/21 is characteristic of the ordinary Vedic mind. Gritsamada thus prays to *Indra*:

Grant me, O God, the highest, best of treasures,
A judging mind, prosperity abiding,
Riches abundant, lasting health of body,
The grace of eloquence, and days propitious.

But sometimes, especially in the hymns to *Varuṇa* where the petition for forgiveness of sin is never absent, the spiritual note is sounded with an ease and naturalness which shows that it was neither forced nor rare in their every day lives: RV 8/56, for instance, contains the words "pratiyantam enasah", which GELDNER and KAEGI interpret "turning about, returning from sin i. e. repenting and expiating it", and the poet prays that the gods may add to their former favours the protection which frees even the guilt-laden from his guilt, "for everyone returning from his sins, you, wisest gods, make to live again". In RV 8/47 the gods are also asked to protect the client from further sins great and small, so that he may in the presence of these purer ones see his father and mother again and be united with his ancestors who have gone before.

Side by side, however, with this pure conception of sacrifice as the free-will offering of a grateful or suppliant man to God, there is a mercenary or calculating spirit which gradually becomes more and more prominent as the Rig-Veda advances. *Do ut des* was the inevitable outcome of the systematization of sacrifices under the direction of a priesthood who naturally encouraged offerings to the gods whose representatives on earth they were, and made the ritual as complicated as possible in order to keep the monopoly of it in their own hands. The sacrifice thus degenerated into an exchange of gifts, of strength for strength, which, according to BERGAIGNE, is the fundamental fact of the whole Vedic religion. But this does not belong to our present subject.

Sin-Offering.

We must, however, consider the sin-offering which is a special form of the gift sacrifice: Its object is to avert the wrath of the god by giving him butter, curds, ghee, and the exhilarating Soma-juice which will make him forget the sins of his client, just as a human potentate is more disposed to be merciful after breakfast than before it.

RV 1/24 prays to *Varuṇa* for remission of sins:

We turn aside thy anger with our offerings,
O King, by our libations and devotion.
Do thou, who hast the power, wise king eternal,
Release us from the sins we have committed.

There is no doubt that simple sacrifices to avert the anger of *Varuṇa* were common. RV 7/86, which contains a deprecation of the anger of *Varuṇa*, was probably accompanied by a sacrifice; it ends with the following purpose of amendment:

Thee will I follow, jealous god, and serve thee,
Faithful and true, as slaves a kindly master.
The god gives light to minds devout though simple,
The wise a wiser one conducts to blessing.

Confession to obtain justification.

At the *Varuṇapraghāṣas*, the second of the four-month offerings, a ceremony which HUBERT and MAUSS have compared to the Levitical examination of the adulteress, the wife of the sacrificer is asked by the priest what lovers she has: by confessing the truth she purifies herself from her sins in this line. She then goes to the southern fire in which she offers the plates, saying: "Whatever sin we have committed in the village, in the forest, among men, and in ourselves, that by sacrifice we remove here." The sacrifice is chiefly magical, but there is also the offering to *Varuṇa* and the consciousness of sin. Washing the mouth removes the sin of lying for three years.

Penance to obtain justification.

Much light is thrown on the Vedic theory of reparation and expiation of sin by the practices obligatory on sinners against the sixth commandment. If a Brahmachārin (a Brahmin student), who is bound to keep chastity, violates it, he has to make an offering of an ass to the goddess of chastity, *Nirriti*, and go about clad in the ass's skin begging for alms and duly proclaiming his sin to those from whom he begs; he has also to eat a certain portion of the ass which together with the skin he wears will replace the manhood he has improperly spent, since the ass is noted for virility. Similarly a murderer had to go about carrying a dead-man's skull, drinking water out of it, wearing the skin of an ass or a dog, living on alms and proclaiming his sin to all and sundry. Perhaps the most touching prayer for pardon is that found in RV 1/31:

"Pardon, we pray, this sin of ours, O *Agni* — the path which we have trodden, widely straying. Dear Friend and Father, who carest for the pious, who speedest nigh and inspirest mortals..." and in RV 4/54:

"If we, men that we are, have sinned against the gods, through want of thought, in weakness, or through insolence, absolve us from the guilt, and make us free from sin, O *Savitri*, alike among gods and men."

Personal Immortality.

With *Varuṇa* is also connected the belief in personal immortality, in the life of the soul after death, which is the sine qua non of all true religion, for, as LESSING says: "Without the belief in a future life, a future reward and punishment, no religion can exist." Dr. KAEGI has proved in detail that "the belief in a personal immortality not only existed in the oldest Indo-Germanic period in general traits, but was also developed in many particulars" (*Der Rig-Veda*). In the *Rig-Veda* the future life is considered as the free gift of God granted to those who are upright and adore him. But it is chiefly in the later RV that these ideas are fully developed. In RV 10/154/2 we read for the first time of the righteous Fathers who "through penance are invincible, who through penance attained heaven". The body is given back to the earth, but the soul which came from heaven must go back. RV 10/135 has a beautiful hymn to *Yama*, the guardian of heaven, at the funeral of a boy: "Who gave

life to the boy? Who made his car roll forth? Who to-day could tell us how he was given back?" In RV 10/16 heaven is described as the home of the soul, to which after death it goes back when purified and "free from all imperfections", and *Agni* is asked to dismiss him again to the Fathers. The body goes to the various elements of the material world from which it was composed: RV 10/16 "Let thy eye go to the sun, thy breath to the wind, go to the sky, to the earth, according to thy nature; go to the waters if that is destined for thee; enter into the planets with thy members. But when thou enterest thy new home (heaven) be dear to the gods in the highest homes". *Vivasvant's* son *Yama*, the first man, searched out a way to the world of the just for the multitude to come after him: RV 10/14/2:

"He went before and found a dwelling for us,
A place from which no power can ever bar us.
Whither our fathers all along since have journeyed,
His path leads every earth-born mortal thither."

But in heaven *Varuṇa* is king and host, *Yama* is only "the first man", "the father" (10/135), "the gatherer of the peoples" (10/14). At the funeral ceremony, the departed soul is thus addressed: RV 10/14:

"Go forth, go forth, upon the path so ancient, by which our fathers reached their home in heaven. There *Varuṇa* shalt thou behold; *Yama*,

The princes both, in blessedness eternal.

Join thou thyself to *Yama* and the fathers;
Meet there with thy reward in highest heaven;
Return home free from all imperfection;
In radiant power gain union with thy body."

What is heaven?

In RV 1/154 heaven is described as the place

Where men devout in blessedness are dwelling,
Where life to life succeeds for righteous spirits,
And each is fuller than the last in beauty.

In heaven there is all that each one desires. ROTH says (JAOS 3/344): "What shall be the employment of the blest, in what sphere their activity shall expend itself — to this question ancient Hindu wisdom sought no answer. The certainty of happiness was enough for it." But some things are certain: "When virtuous friends rejoice — there we shall see our parents and our children." In the later Atharva Veda it is described: "There warm grateful breezes blow, cooling rain falls gently; there are basins of cream, brooks in which honey flows, streams filled with milk, carrying *surā*⁴ instead of water, glistening cows giving milk at will, which do not kick out the foot, come up to the righteous, and the weaker has not to pay tribute to the stronger."

⁴ *surā* = spiritous liquor.

Hell the punishment of sin.

The spirits of the just who are dead care faithfully for their children here on earth. The wicked, on the other hand, are shut out from the companionship of the immortals and the spirit-life in eternal light. Their souls are cast into the pit, into "the abyss, in endless darkness" (RV 7/104), "the undermost darkness" (RV 10/152).

Conclusion : Summary.

In concluding this sketch of the relations between man and God in the Rig-Veda, I must first point out that I have spoken exclusively of the earlier Rig-Veda, which is roughly contained in Bks 2-7. The differences between the two parts are so great as to point to two distinct stages in the development of the Aryan religion in India. Of any idea of Redemption and Incarnation there is yet not even a hint, but there is fairly clear consciousness of sin. Though sin is conceived rather as a physical than a moral disease, it is said to be *universal*: no one is good enough to be without sin, all men commit some sin or other, at least through inadvertence, or passion, or inherited tendencies. And with sin on one's conscience one cannot go to the land of the gods. Therefore pardon for sin has to be obtained. In this idea the Rig-Veda is far in advance of the earlier Avesta where the only remedy for sin is the final victory of *Ahura Mazda* over *Ahriman* at the end of the world. In the Rig-Veda the gods are requested, nay compelled, by the penances and supplications of the sinner and his just friends to pardon his sins. As one man can sin for another, so one man can obtain remission of sin for another. The idea of sin being handed down by ancestors who died without repentance and forgiveness seems to be a groping towards an explanation of the evil in the world which is found in every serious natural religion and which in supernatural religion is called original sin. *Yama* is the Rig-Vedic Adam, now a kind of master of ceremonies in heaven. *Varuna* is the omnipotent and merciful God.



Analecta et Additamenta.

Die Verbreitung des Wurfholzes in Südamerika nebst Beschreibung eines solchen der Mataco. — Eine der interessantesten Waffen stellt wohl das Wurfholz dar, das als Kulturgut einer sehr altertümlichen Lebensform uns durch seine technische Großartigkeit in Verwunderung setzt.

Vor allem möchte ich mich auf die Beschreibung eines Wurfholzes der Mataco beschränken, das im Museum der landwirtschaftlichen Schule in Otterbach bei Schärding (Oberösterreich, Direktor Dr. Ing. ERNST HAMZA) sich befindet. Dieses immerhin seltene Stück — im Berliner Museum befindet sich unter Nr. V C 672, 1326 von den Mataco ein ähnliches Wurfholz — erwarb der frühere Besitzer des Gutes auf seiner Farm in Paraguay und reichte es unter Nr. 2007 in seine Sammlung, die heute Besitz des Landes Oberösterreich ist, ein.

Das Wurfholz ist in den mannigfaltigsten Formen über die Erde verbreitet und hat eine besondere Ausbildung im Bumerang der Australier erfahren. In den übrigen Erdteilen tritt es uns zu den verschiedensten Epochen der Menschengeschichte teils als Wurfholz, teils als sichel- und schwertähnliche Wurfkeule entgegen.

Das in Schärding liegende Exemplar, welches wohl in der Form große Ähnlichkeiten mit einer bumerangähnlichen Wurfkeule aufweist, ist aus Hartholz angefertigt. Bei seiner Ausarbeitung wurde vorhandenen Astknorren besondere Aufmerksamkeit gewidmet, so daß die Bruchgefahr infolge Querfaserung des Holzes vermieden erscheint. Die Waffe ist 66 cm lang und 12 cm hoch. Das Griffende besitzt einen Knauf, um ein sicheres Halten der Waffe zu verbürgen. Die Querschnitte der Waffe, aus beiliegender Skizze ersichtlich, gehen von der Kreisform über ovale Querschnitte zu längsschmale Flächen mit keilförmiger Ausbildung über, um am Ende in einen propellerartigen Flügel zu endigen. Die Unterkante, die wohl als Schneide bzw. Wirkungskante dient, weist einen vollkommen geraden Verlauf auf, dagegen ist die rundliche Oberkante geschweift, so daß außer dem propellerartigen Flügelerde auch die Gesamtwaffe eine Verdrehung besitzt. Diese letztere äußert sich bei Schwingversuchen in Schleifenkurven mit dem Fixpunkt im Knaufe, bei welchen die Unterkante stets nach außen gerichtet erscheint.

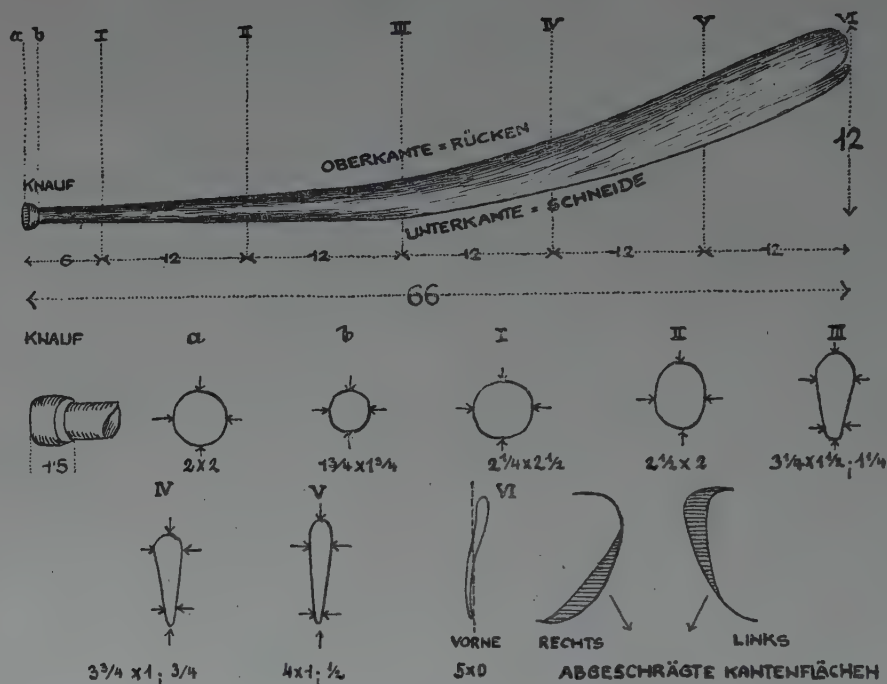
Daß dieses Wurfholz bereits praktischen Zwecken — wohl auf der Jagd als Jagdgerät — gedient hat, ehe es der Sammlung einverleibt wurde, können wir aus der Ausplitterung am Ende vermuten.

Wohl handelt es sich keineswegs um eine Kehrwiederkeule (Type des Sportbumerangs der Australier), doch weisen die beiden Verdrehungen (Propellerflügelerde und Schweifung des Waffenkernes) sowie die Ergebnisse der Schwingversuche deutlich darauf hin, daß diese Waffe nur durch die eigenartige Drehungstendenz und nicht durch das Gewicht die wirkungsvolle Wucht erlangt. Jedenfalls haben wir in dieser Tatsache das eigentliche Geheimnis des Kampf- und Jagdbumerangs zu ersehen, ein Geheimnis, dessen Lüftung selbst dem geschulten Techniker¹ Schwierigkeiten bereitet und das gerade dafür ein Hinweis ist, daß die Ausführung des Wurfholzes ein langes Entwicklungsstadium voraussetzt. Wir können annehmen, daß das Phänomen beim Werfen von Holzknütteln einzelnen besonders befähigten Personen aufgefallen ist und Anlaß bot zu jener technischen

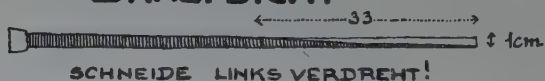
¹ Um die teilweise Lüftung dieses technischen Geheimnisses bemühte sich mit Erfolg DAM. KREICHGAUER in: W. SCHMIDT—W. KOPPERS, Völker und Kulturen (III. Band von „Der Mensch aller Zeiten“). Regensburg 1924, S. 648—649.

WURFHOLZ DER MATACO GRAN CHACO

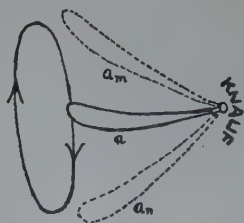
SEITENANSICHT



DRAUFSICHT



SCHWINGFIGUR



KNAUF = DREHUNGSPUNKT BEIM SCHWINGEN.
SCHNEIDE (SCHLAGKANTE) IST IMMER NACH AUSSEN (DEM ZU TREFFENDEN OBJEKT ZUGEWENDET) GERICHTET.

ALLE MASSE SIND IN CENTIMETERN GENOMMEN.

Höchstleistung, die wir in den bumerangähnlichen Wurfkeulen sehen. Wie ein Kreisel vermöge des Zusammenwirkens der Kräfte stets in seine Ausgangsstellung zurückzukehren versucht, liegt auch den Wurfhölzern vielfach das Bestreben zugrunde, mit der geschärften Kante auf das Wurfobjekt aufzutreffen.

Sehr interessant ist die Verbreitung der Wurfhölzer in Südamerika. Wohl sind bei den Feuerländern, Gês (Botokuden), Pueltsche und Tehueltsche Kulturelemente vorhanden, die in Australien bei den Bumerangträgern vorkommen, doch sind Wurfhölzer von den ersteren uns nicht bekannt. Jedenfalls haben M. GUSINDE und W. KOPPERS auf Feuerland keine ähnlichen Waffen feststellen können. Prof. GUSINDE war auch so liebenswürdig, mir mitzuteilen, daß ein ihm von Dr. P. RIVET (Paris) zur Begutachtung übersandtes Holzinstrument von Form des Bumerangs sich dahin erklären ließ, daß es sich bloß um einen von den Feuerländern verwendeten Muschelbrecher handelte, der aus einer sehr zähen Holzgattung verfertigt, infolge des oftmaligen Gebrauchs eine Verdrehung erfahren hatte und dem nicht mit der Verwendungsart des Muschelbrechers Vertrauten wohl leicht einen Bumerang hätte vortäuschen können.

Aufstellungen über das Vorkommen von Wurfhölzern bzw. sogenannten Bumerangs in Südamerika verdanken wir P. WILHELM SCHMIDT und E. NORDENSKIÖLD. Ergänzend ist hinzuzufügen: bei den Yuracare kam nach D'ORBIGNY 1839 eine bumerangähnliche Waffe vor (E. NORDENSKIÖLD, Indianer und Weiße, STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1922, Tafel VI und XIV); die am Rio Cochiro wohnenden Bergchimane scheinen bumerangähnliche Wurfhölzer zu besitzen (R. N. WEGNER, Zu den Bergchimane im Canoa auf dem Rio Cochiro; in „Der Erdball“, Berlin-Lichterfelde, 4. Jahrgang, Heft 7).

Das Auftreten des Wurfholzes in Südamerika nach W. SCHMIDT (Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, Zeitschrift für Ethnologie, 1913, Band 46) und E. NORDENSKIÖLD (Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco, Göteborg 1918) zeigt folgende Zusammenstellung:

Diese Waffe findet sich bei den Tsirakua (i. a. Sirione²), Ashluslay, Choroti, Sanapana, Chamacoco, Pilaga, Payagua, Mataco, Lengua, Mascoi, Guana und in dem alten Kulturgebiet im Westen³, Tupinamba und Tapiete. Außerdem führt W. SCHMIDT noch das Vorkommen bumerangähnlicher Wurfkeulen bei den Kayapo an.

FRITZ KRAUSE führt in seinem Werke „In den Wildnissen Brasiliens“ (Leipzig 1911) auf Seite 261 die Möglichkeit des Auftretens sogenannter Bumerangs bei den Karaya an und Seite 275 zitiert er seinen Gewährsmann KURIŠI, daß diesem die Mutter erzählt habe, daß in ihrer Jugendzeit bei der Nordhorde das Holz *iadezi* benutzt wurde, das bei seinem Wurf zu dem Werfer „zurückkehrte“.

Nach Stämmen geordnet sehen wir das bumerangähnliche Wurfholz bei folgenden Chaco-Stämmen auftreten: Sirione i. e. Tsirakua, Tapiete, Choroti, Chamacoco, Sanapana, Ashluslay, Mataco, Lengua, Mascoi, Payagua, Pilaga⁴.

Von den Arowaken sind es bloß die südlichst wohnenden Guana, welche diese Waffe kennen, dagegen ist sie uns von den ebenfalls zu dieser Gruppe zählenden Tereno, welche gleich den ersteren in der Nachbarschaft der Chaco-Stämme wohnen, ebensowenig bekannt wie von den übrigen Arowaken-Stämmen.

Im Anschluß an die Guana leben die zu den Gêz-Stämmen zu zählenden Kayapo, welche den Bumerang kennen.

² Bei den Tsirakua kommt eine bumerangähnliche Wurfkeule vor, die E. NORDENSKIÖLD bereits 1912 in seinem Werke, Indianerleben, Leipzig, S. 324, Bild A, wiedergibt.

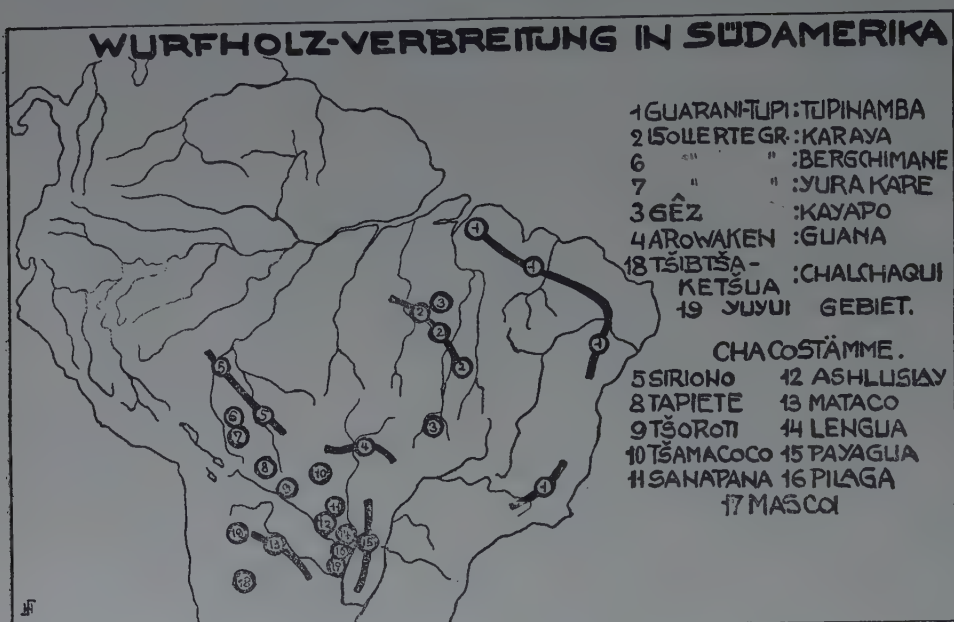
³ Das Vorkommen der bumerangähnlichen Wurfhölzer hat P. W. SCHMIDT in seiner oben angeführten Studie für die alten Kulturgebiete des Westens erwähnt unter den prähistorischen Funden der Calchaqui und ERIC VAN ROSEN, Popular account of archaeological research during the Swedish Chaco-Corüillera Expedition 1901—1902 (Stockholm), bringt auf Seite 76 in den Figuren 127—131 „knife-like implements of wood“ aus Morohussi (i. e. Ojo de Agua im Juyui-Gebiete nordwestlich Buenos Aires), welche sehr stark an ähnliche Waffen erinnern.

⁴ Diese Stämme wohnen im Gebiete des Rio Bermejo und Rion Paraguaya. Nicht belegt ist es bei den folgenden Chaco-Stämmen: Guaikuru, Sapuki, Kadiueo, Toba, Mbaya, Anyaite, Mokobi, Abipon.

Einerseits am Rio Araguaya entlang sitzen die Karaya, welche auch am Rio Xingu leben und als mit dem Wurfholze vertraute Angehörige der isolierten Stämme uns entgegnetreten, anderseits haben wir in den Yurakare und wohl auch den Bergchimane die westlichsten Angehörigen dieser Stammesgruppe vor uns, die sich dieser Waffe bedienen.

Südwestlich des heutigen Zentrums der Wurfholz- bzw. Bumerangträger wurden die archäologischen Funde im Yuyui-Gebiete gemacht, welche in den Calchaqui wohl ihre Vertreter hatten, die der Tsibtša-Ketsua-Gruppe zuzurechnen sind.

Vom Amazonas der Küste entlang wohnen die Tupinamba bis an den südlichen Wendekreis, welche ebenfalls bumerangähnliche Wurfhölzer kennen.



Aus der Aufstellung und der Karte können wir entnehmen, daß das Wurfholz bzw. der sogenannte Bumerang wohl eine den Chaco-Stämmen allgemein vertraute Waffe sein dürfte, die von den Nachbarstämmen, soferne dieselben in ähnlichen Gebieten wohnen, entlehnt worden sein dürfte und sich längs des Xingu und Araguaya gegen die Küste verbreitet hat bzw. die Träger dieser Waffe durch die eindringenden Guarani-Tupi und Karaiben in das Innere abgedrängt worden sind. Die Tupinamba allerdings nehmen eine Sonderstellung insoferne ein, als sie längs der Küste wohnen und durch die Gêz-Völker von den Trägern bumerangähnlicher Völker getrennt erscheinen.

Weiteren Untersuchungen muß es wohl vorbehalten bleiben zu entscheiden, ob die Gêz-Völker nur durch das andersgeartete Lebensgebiet genötigt waren, den Bumerang aufzugeben, oder aber ob derselbe entweder unbekannt oder durch technisch wertvollere, d. h. leistungsfähigere Waffen ersetzt worden ist. Dr. ROBERT ROUTIL — Wien.

Bemerkungen zur Theorie über die japanische Beeinflussung der Eskimos.
 — 1916 hat der dänische Eskimoforscher Prof. STEENSBY (Anthropogeographical Study of the Origin of the Eskimo Culture, S. 208) die Behauptung eines japanischen Einflusses auf die Eskimos aufgestellt. Wie er aber selbst erklärt, fehlen dafür vorläufig die Beweise. Vielmehr stützt er sich dabei nur auf folgendes: Einmal die von dem dänischen Anthropologen SÖREN HANSEN behauptete körperliche Verwandtschaft zwischen Japanern und Grönländern, die sich hauptsächlich auf die äußeren Gliedmaßen erstrecken soll. Aber abgesehen davon, daß das Volk der Japaner in seinem Rassentypus selbst nicht einheitlich sein soll, ist jedenfalls auf dem Gebiete der Schädelformen eine Verwandtschaft beider Völker nicht nachzuweisen gewesen.

Das zweite Moment, das STEENSBY für seine Theorie anführt, ist nun nicht der Nachweis einer kulturellen Beeinflussung der Eskimos in irgendeiner Form durch die Japaner, sondern nur die Annahme des Vorliegens einer Bedingung, unter der sich eine solche Beeinflussung wohl hätte vollziehen können. Das ist der angeblich rege Verkehr der Japaner nach der Beringstraße in der Zeit vom 3. Jahrhundert n. Chr. bis zum Beginn des Shogunats in Japan ums Jahr 1641, als Iyeyasu alle Schifffahrt außerhalb der Küstengewässer streng unterdrückte. Aber daß die Japaner in den genannten Jahrhunderten ihre Fahrten bis zu den Gewässern Alaskas ausgedehnt haben, und zwar nicht nur vereinzelt, sondern häufig, wie es für STEENSBY's Theorie erforderlich ist, dafür führt dieser nur die allgemeine Angabe ins Treffen, daß die Japaner in jener Zeit die Seekönige des Ostens genannt wurden und daß sie den Bewohnern Kamtschatkas, als diese zuerst von den Russen Anfang des 18. Jahrhunderts besucht wurden, dem Namen nach bekannt waren.

Daß ein reger Verkehr nach der Beringstraße, wenn er wirklich stattgefunden hat, nicht ohne kulturelle Beeinflussung der Eskimos vor sich gegangen sein dürfte, liegt wohl auf der Hand. STEENSBY ist aber auch nicht in der Lage, eine solche darzutun. Ihr Nachweis würde eine genaue Vergleichung der Eskimokultur mit der der Japaner jener Zeiten erfordern, eine Arbeit, die bisher noch nicht getan worden ist. Der Nachweis ist um so schwieriger, als gerade die Beringstraße der Weg so vieler Kulturwanderungen von Asien nach Amerika gewesen ist. Alles, was STEENSBY als möglich anführt, wie Walfang, Töpferei und anderes, bleibt daher vorläufig vollkommen in der Luft. Auch die Tatsache, daß gerade die japanische Männerhaartracht, an die STEENSBY übrigens nicht denkt, das geschorene Vorderhaupt, die sogenannte *Tonsura Simonis magi*, bei Eskimos auftritt, ist deshalb nicht beweiskräftig, weil dies gerade nur bei einer Gruppe der zentralen Eskimos, den sogenannten Kupfereskimos, der Fall ist, die sonst wenig von der „neoeskimoischen“ Kulturschicht STEENSBY's haben, bei deren Entstehung doch der japanische Einfluß eine so große Rolle gespielt haben soll. Mir scheint jedoch, daß sich gerade auf einem Kulturgebiete, das der Begründer der Theorie für ziemlich ausgeschlossen hält, eine Stütze für diese finden ließe, nämlich in der Sprache. Zwar rein lexikalisch ist es mir bisher nur gelungen, zehn möglicherweise verwandte Worte in den Sprachen beider Völker aufzuspüren, wobei ich noch ziemlich weitherzig verfahren mußte. Vor allen Dingen sind keine Lautgesetze ersichtlich, welche die Verschiedenheiten in beiden Sprachen erklären. In der Satzlehre käme vielleicht die Gleichheit der Form für temporale und kausale Nebensätze in Frage, die aber sämtlichen Eskimomundarten eignet. Dagegen ist eine Erscheinung der Formenlehre recht auffällig: Alle Eskimogruppen bilden den Interrogativ des Tätigkeitswortes, wie alle Modi durch besondere Suffixe, die von denen des Indikativs verschieden sind. Nur die Mundart der Bewohner der Kuskokvimündung in Südalaska weicht davon ab (SCHULTZE, Grammar and Vocabulary of the Eskimo language of Northwestern Alaska, S. 18). Hier gleicht die Frageform vollständig dem Indikativ. Die Frage wird nur durch eine an den Schluß des Satzes gehängte Partikel ausgedrückt, und diese lautet *ka*, d. h. genau so wie im Japanischen. Zu erklären bliebe jedoch noch, warum dieser japanische Einfluß, wenn er sich als solcher einwandfrei nachweisen läßt, sich nur in Südalaska und nicht auch in der sonstigen neoeskimoischen Kulturschicht STEENSBY's, d. h. im übrigen Alaska, Südbaffinsland, Ostlabrador und Grönland zeigt.

So bleibt auch jetzt die Behauptung STEENSBY's noch eine unbewiesene Theorie.

Dr. HERBERT KÖNIG — Köln a. Rh.

Récit sur Ata, petite île à l'est de Tonga. — La production d'Ata était fini, le premier pays. Il n'était pas produit avec les morceaux du ver Kohai et Koan et Momo, mais il sort du ver Kinantolu. Ils firent venir de là les gens du monde. Alors ordonna Temapoulialamafoa, le roi du ciel, et Tagaloaciki et Tagaloa les artistes lui fabriquèrent des haches. Voilà pourquoi il est appelé ainsi. Tagaloa Tufuga et Tagaloa Atuiogologo ordonnèrent à Tagaloa, d'aller en bas comme roi d'Ata. Ils dirent au faahi kehe (esprit?) Lanfakamoa: «vas en bas sur la terre. Voilà ton pays Ata, tu règnes là et tu fais toutes

choses du pays. Tu vas, Lanfakamoa, avec le vent, tu produis un vent, quand une embarcation aura vent mauvais, et on viendra à toi, Lanfakamoa, pour demander à toi, et tu ordonnes un vent bon à cette embarcation, pour qu'elle aille bien en haute mer, et qu'elle aborde bien au pays où elle doit aller. Mais garde-toi d'ordonner un vent mauvais qui fait périr l'embarcation dans la mer, mais produis un vent bon.» Voilà pourquoi demeura l'esprit Lanfakamoa dans l'île d'Ata. S'il y a une embarcation dans un vent mauvais, elle demande à Lanfakamoa d'ordonner un vent bon. Et arrangeras dans l'embarcation du *ma* et l'arrangeras avec l'huile du coco pour porter à l'esprit. Et l'embarcation navigera ensuite avec le vent bon qui a été accordé par Lanfakamoa.

Lanfakamoa alla du ciel en bas avec son filet pour faire avec à Ata. Voilà pourquoi le filet pêche le poisson à Ata. Il fournit le poisson à jour fixe au Tuitonga, mais le filet a été demandé à Lanfakamoa. Ensuite alla en bas la banane du ciel, qui pousse à Ata. Son nom est *Putaliga*. Cette banane très bonne n'est pas une banane d'ici-bas, mais elle descend du ciel pour pousser d'abord à Ata. La plantation est de Lanfakamoa. Alors il vient en bas avec la plante *Si*, pour mâcher la racine et préparer le *ma* nommé *poopooi* et préparer les vivres divers. Il alla en bas avec la plante *tuaata* pour faire pousser à Ata, car les diverses plantes pour nourrir sont d'origine d'Ata. Alors produisirent divers esprits les vivres divers. Fini est le récit sur Ata.

P. F. REITER, S. M.

Speerschleuder oder Speerstrecker in Afrika? — Schon einmal tauchte die Nachricht auf, daß in Oberäthiopien und Nubien Speerschleudern in Gebrauch stünden. Diese Nachricht wurde jedoch mit Recht von KRAUSE⁵ als irrig erkannt. Es handelte sich in diesem Falle um Signalpfeifen, wie solche z. B. von den Mittu bei SCHWEINFURTH (*Artes Africanæ*) berichtet werden⁶. KRAUSE verweist auf ein ähnliches Instrument



Abb. 1. Inv. Nr. 10666. Mus. für Völkerkunde, Wien. *Lur.* Slg. EMIN BEY, Länge: 80 cm.

im Leipziger Museum (vgl. Fig. 48, Taf. XII). Die gleichen Signalpfeifen sind auch in der Sammlung FRANZ BINDER in Hermannstadt (Siebenbürgen) vertreten⁷. Nun befindet sich im Wiener Museum für Völkerkunde aus der Sammlung EMIN BEY (1880), Inv. Nr. 10666, ein Gegenstand, der als Speerschleuder angesprochen wird (vgl. Abb. 1). Die Inventarangabe lautet: „Stock zum Schleudern der Lanzen, aus Holz geschnitzt.

⁵ F. KRAUSE, Schleudervorrichtungen für Wurfaffen. Internat. Archiv für Ethnographie, Bd. XV, 1902, S. 147.

⁶ GEORG SCHWEINFURTH, *Artes Africanæ*, Leipzig 1875, Taf. IX, Abb. 3.

⁷ WALTER HIRSCHBERG, Die Sammlung FRANZ BINDER in Hermannstadt und Mühlbach. Jahrbuch des Siebenbürgischen Vereines für Naturwissenschaften. (In Vorbereitung.)

80 cm lang.“ Diese angebliche Speerschleuder soll von den Lur, einem Schillukstamme, herkommen. Im Leipziger Museum für Völkerkunde liegt ein gleicher Gegenstand (Abb. 2) von den Schilluk aus der Sammlung KONIETZKO. Ebenso ist auch ein ähnliches Instrument meines Wissens in Hamburg und im Britischen Museum zu London vertreten. An allen diesen Orten wird der Gegenstand als Speerstrecker angesprochen und seine nilotische Herkunft ist als sicher bezeugt. Tatsächlich muß es uns bei näherem Zusehen als unmöglich erscheinen, mit dieser angeblichen „Speerschleuder“ einen Speer zu schleudern, da das Speerende beim Schleudern in dem schrägen Loche keinen Widerstand fände und der Schaft beim Werfen abbrechen müßte. Es scheint an der Wiener

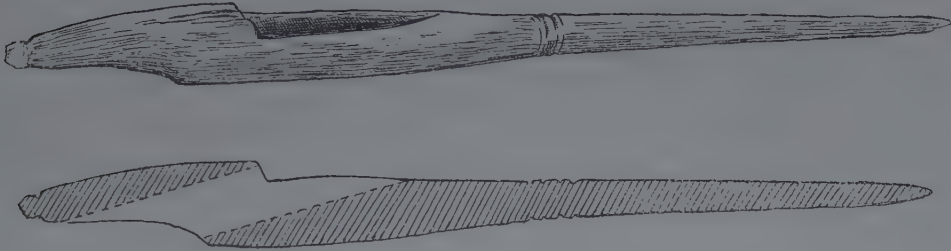


Abb. 2. Inv. Nr. MAF. 25221. Mus. für Völkerkunde, Leipzig. Schilluk. Slg. KONIETZKO, Länge: 68 cm.

„Speerschleuder“ ein Interpretationsfehler vorzuliegen. Dieser Gegenstand dient also lediglich dazu, um die Holzschäfte gleichzustrecken, ähnlich etwa wie die Buschmänner ihre Pfeilschäfte glätten und strecken mit Hilfe eines rillengefurchten Steines. Der Speerschäft wird bei den Speerstreckern durch das schräggerichtete Loch hindurchgezogen und auf diese Weise geradegebogen. Afrika besitzt keine Speerschleuder. Zumindest haben wir noch immer keinen einzigen verbürgten Beleg dafür. Dieser Umstand scheint mir von nicht geringem Interesse zu sein.

Die Zeichnungen für die Abbildungen verdanke ich Herrn Dr. P. GERMANN in Leipzig und Frau MARTHA SUIDA-HANDLIRSCH in Mödling bei Wien.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

— — ~~~

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Neue Terminologie in der Wissenschaft vom Menschen (FRITZ RÖCK). — Durch die ungenauen terminologischen Ausdrücke unserer Wissenschaft und durch die dadurch notwendig sich ergebenden Unzulänglichkeiten und Mißverständnisse veranlaßt, hat Prof. FRITZ RÖCK eine neue Terminologie vorzuschlagen versucht. Sein Vorschlag, der im einzelnen wohl begründet wird, verdient es wegen seiner praktischen Bedeutung, vor dem großen Forum der internationalen Gelehrtenwelt vorgebracht, überdacht und besprochen zu werden. RÖCK sagt zusammenfassend: „Die Anthropik umfaßt die Anthropographie, die Anthropologie und die Anthropohistorie. Die Paideumatik umfaßt die Urgeschichte oder Archaik, die Völkerkunde oder Ethik, die Volkskunde oder Enchorik und die Kulturgeschichte im engeren Sinne oder Historik. Die Archaik läßt sich in die Archäographie, die Archäologie und die Archäohistorie gliedern, die Ethnik in Ethnographie, Ethnologie und Ethnohistorie, die Enchorik in die Enchorographie, die Enchorologie und die Enchorohistorie, die Historik in die Historiographie (Geschichtsschreibung), die Historiologie und die Historie. Die Glottik umfaßt die Glottographie, die Glottologie und die Glottohistorie.“ (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LXII [1932], 295—304.)

Völkerkundliche Universalgeschichte (KOPPERS). — In einem auf der Passauer Tagung der Görres-Gesellschaft gehaltenen Vortrag erörtert WILHELM KOPPERS die Frage, „Was ist und was will die völkerkundliche Universalgeschichte?“ Bei der Verbindung der Geschichte mit der Völkerkunde übernimmt letztere die historischen Methoden, die Geschichte hingegen gewinnt eine wesentliche Verlängerung nach rückwärts, ja bis in die wirklichen Früh-

Europe et Généralités.

Nouvelle terminologie dans la science de l'homme (FRITZ RÖCK). — Les expressions terminologiques inexactes de notre science, les insuffisances et les méprises qui s'en dégagent, ont amené M. le Professeur FRITZ RÖCK à proposer une nouvelle terminologie. Sa proposition, bien motivée dans les détails, mérite, à cause de sa valeur pratique, d'être présentée devant le forum de la science internationale, d'y être méditée et discutée. M. RÖCK dit en se résumant: «L'anthropique comprend l'anthropographie, l'anthropologie et l'anthropohistoire. La pédeumatique comprend l'histoire primitive ou l'archaïque, la science des peuples (ethnologie) ou l'ethnique, le folklore ou l'enchorique, l'histoire de la civilisation au sens plus étroit ou l'historique. L'archaïque se divise en archéographie, archéologie et archéohistoire; l'ethnique, en ethnographie, ethnologie et ethnohistoire; l'enchorique, en enchorographie, enchorologie et enchorohistoire; l'historique, en historiographie, historiologie et histoire. La glottique comprend la glottographie, la glottologie et la glottohistoire.» (Mittlg. d. Anthr. Ges. Wien, LXII [1932], 295—304.)

Histoire universelle ethnologique (KOPPERS). — Dans une conférence faite lors de l'assemblée générale de la Görres-Gesellschaft à Passau, le R. P. WILHELM KOPPERS traite la question «Qu'est-ce que l'histoire universelle ethnologique? que veut-elle?» Dans l'union de l'histoire et de l'ethnologie, cette dernière se sert des méthodes historiques, l'histoire par contre gagne une prolongation considérable vers le passé, même jusque dans les temps

zeiten der menschlichen Kultur hinein. Diese Erweiterung ihres Stoffgebietes ist für die Geschichte von besonderer Bedeutung; denn der Satz „*Historia est magistra*“ gilt in vorzüglicher Weise von der Geschichte der älteren und ältesten Menschheit, da es dem Menschen im Blute liegt, den ältesten Daseins- und Entwicklungsformen seines Geschlechtes eine gewisse normative Bedeutung zuzuschreiben. Machte man früher gerne einen Unterschied zwischen Geschichts- und geschichtslosen Völkern, so ist eines der anerkanntesten Ergebnisse neuerer völkerkundlicher Forschung, daß die Angehörigen der Naturvölkerwelt, auch die einfachsten und ärmsten unter ihnen, sich von den Vertretern der Kulturvölker ihrem Wesen nach nicht unterscheiden. Daraus ergibt sich klarerweise die Notwendigkeit der Anwendung historischer Methoden in der Völkerkunde. (Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, LII [1932], 40—55.)

Die Urgeschichte der Germanen und die germanische Lautverschiebung (KRETSCHMER). — Gegen die Annahme von der nordischen Urheimat der Indogermanen, welche zugleich beinhaltet, daß die Germanen das einzige indogermanische Volk seien, das ursprünglich nicht seine Heimat verlassen habe, wurde von sprachwissenschaftlicher Seite der Einwand erhoben, daß die Unursprünglichkeit des Germanischen gegen diese Urheimatstheorie und für eine anderssprachige Vorbevölkerung spreche. PAUL KRETSCHMER führt nun aus, daß gerade die indogermanischen Sprachen, die sich früher vom Grundstock losgelöst haben, deren Träger früher aus der Urheimat abgewandert sind, altertümlicheres Erbgut erhalten konnten als die später abgetrennten. „Dem Germanischen erkennt man eine verhältnismäßig große Unursprünglichkeit zu. Aber gerade diese spricht nach unserem bisherigen Gedankengang dafür, daß die Germanen in der Urheimat geblieben sind: wenn die altertümlichsten Sprachen die am frühesten und längsten vom indogermanischen Grundstock losgelöst sind, so muß die unursprünglichste Sprache die in der Urheimat gebliebene sein!“ KRETSCHMER zeigt ferner, „daß die germanische Lautverschiebung als innersprachlicher Vorgang zu verstehen ist, daß sie mithin

primitifs réels de la civilisation humaine. Cette amplification du domaine de sa matière est d'une importance capitale pour l'histoire; car la phrase «*Historia est magistra*» est vraie surtout pour l'histoire de l'humanité ancienne et archaïque, puisqu'il est naturel à l'homme d'attribuer une valeur en quelque sorte normative aux formes les plus anciennes de l'existence et de l'évolution de sa race. Dans le temps, on aimait à faire une différence entre les peuples ayant une histoire et les peuples sans histoire. Un des résultats universellement reconnus des investigations ethnologiques modernes, c'est que les êtres appartenant au monde des peuples primitifs, même les plus simples et les plus pauvres parmi eux, ne diffèrent pas essentiellement des représentants des peuples civilisés. Il en suit la nécessité évidente d'employer les méthodes historiques dans l'ethnologie. (Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, LII [1932], 40—55.)

L'histoire primitive des Germains et la permutation des consonnes germaniques (KRETSCHMER). — Contre l'hypothèse que les Indo-Germaniques aient eu leur patrie d'origine au nord, hypothèse prétendant en même temps que les Germains sont le seul peuple indo-européen qui primitivement n'ait pas quitté sa patrie, la linguistique a soulevé l'objection que la non-primordialité du germanique prouverait contre cette théorie de patrie primitive et pour une population antérieure hétéroglotte. M. PAUL KRETSCHMER expose que précisément les langues indo-européennes qui se sont détachées plus tôt de la souche primordiale et dont les adhérents ont émigré plus tôt de la patrie originale, pouvaient garder un héritage plus archaïque que celles qui s'en séparaient plus tard. «On reconnaît au germanique une non-primordialité relativement grande. C'est elle qui, d'après ce que nous venons d'exposer, permet d'admettre que les Germains sont restés dans leur patrie d'origine: si les langues les plus archaïques sont celles qui se sont détachées le plus tôt et le plus longtemps de la souche indo-européenne, il faut que la langue la plus non-primordiale soit celle qui est restée dans la patrie d'origine!» M. KRETSCHMER expose en outre «que la permutation des consonnes germanique est à

kein ethnisches Substrat erweist“. Damit ist die stärkste Säule der Annahme einer unindogermanischen Vorbevölkerung der Germanen gestürzt und zugleich ein Einwand gegen die Möglichkeit der Urheimat in ihren nördlichen Sitzen behoben. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 269—280.)

Zur Sage vom Hundekönig (WEISER-ALL). — LILY WEISER-ALL untersucht die verschiedenen Formen und die Verbreitung der Mythe von dem Hundekönig. In der nordischen Überlieferung handelt es sich meist um einen Hund, den ein siegreicher König über seine unterworfenen Feinde als Herrscher einsetzte. Zumeist kommt der Hundekönig aber im Kampfe gegen Wölfe oder andere Hunde um. Ähnliche Motive finden sich in antiken sowie in chinesischen Überlieferungen. In Abessinien aber besteht noch ein Zusammenhang der Mythe mit einer Volkssitte. Zu einer bestimmten Jahreszeit wird dort der Landesfürst von vier Ministern auf einem Ruhebett getragen, an dessen Fuß ein Hund mit einem langen Strick angebunden ist. Der Hund wird von der Bevölkerung mit Speeren und Steinen getötet, worauf der Fürst wieder in seine Behausung getragen wird. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 349—356.)

Archäologisches zur Wodan- und Wanenverehrung (SCHULZ). — In der Annahme, daß sich bestimmte Jenseitsvorstellungen in Bestattungssitten äußern, glaubt WALTER SCHULZ die Ergebnisse der archäologischen Gräberforschung für die Erkenntnis des germanischen Götterglaubens auswerten zu können. Aus der spätheidnischen Überlieferung läßt sich als letzte vorchristliche Wandlung in der Gottesvorstellung der nordischen Germanen das Eindringen des Odin (Wodan) mit den Asen in den Kreis der Wanen feststellen. Die Totenvorstellung der Verehrer Odins und Freyr's ist aber durchaus verschieden. Odin fährt nach Walhall, Freyr lebt im Grabhügel fort. Odin wird verbrannt, Freyr beerdigt. Danach müßte man für die Odinverehrer die Verbrennung, für die Freyrverehrer die Beerdigung an-

nehmen. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 269—280.)

comprendre comme un phénomène ayant eu lieu dans cette langue seule, que par conséquent elle ne prouve aucune base ethnique». Par cette argumentation notre savant ébranle fortement l'hypothèse que les Germains aient été devancés par une population non-indo-germanique, et réfute l'objection qu'il ne serait pas possible que leur patrie d'origine se trouvât dans leurs territoires du nord. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 269—280.)

Le mythe du Roi-Chien (WEISER-ALL). — M^{me} LILY WEISER-ALL fait une enquête sur les différentes formes et l'extension du mythe du Roi-Chien. Dans la tradition du Nord il s'agit presque toujours d'un chien qu'un roi victorieux établit comme souverain sur ses ennemis asservis. Le plus souvent, le Roi-Chien périt en luttant contre les loups ou contre d'autres chiens. Des motifs analogues se retrouvent dans les traditions anciennes et dans les traditions chinoises. En Abyssinie il y a encore un rapport du mythe avec une coutume populaire. A un moment déterminé de l'année le souverain y est porté par quatre ministres sur un lit de repos, au pied duquel un chien est attaché au moyen d'une longue corde. Le chien est tué par la population à coups de javelots et de pierres; après cela le prince est reporté dans son palais. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 349—356.)

Données archéologiques relatives au culte de Wodan et des Wanen (SCHULZ). — Admettant que certaines des idées sur l'au-delà se manifestent dans les coutumes de la sépulture, M. WALTER SCHULZ met à profit, pour la connaissance de la croyance aux dieux germaniques, les résultats de l'exploration archéologique des tombes. La tradition payenne tardive permet de constater, comme dernière évolution avant l'ère chrétienne dans l'idée de la divinité chez les Germains du Nord, la pénétration d'Odin (Wodan) avec les Ases dans la sphère des Wanen. L'idée sur les morts est complètement différente chez les adorateurs d'Odin et chez ceux de Freyr. Odin entre dans Walhalla, Freyr continue de vivre dans la tombe. Odin est incinéré, Freyr est inhumé. D'après cela, il faudrait admettre l'inci-

nehmen. Freyr ist selbst waffenlos, daher auch die Waffenlosigkeit der Bestattungen seiner Verehrer. Die in Seeland seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. auftretenden, reich ausgestatteten Beerdigungsgräber ohne Waffenausrüstung sind der archäologische Niederschlag der ungestörten Verehrung des Freyr's. Bei den seit vorgeschichtlicher Zeit den Odin-Wodan verehrenden Langobarden sind Brandbestattungen mit Mitgabe von Waffen üblich; auch die Scheidung in Männer- und Frauenfriedhöfe dürfte auf der Vorstellung von einem gesonderten Männerjenseits beruhen. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 161—172.)

Bergbau, Handwerk und Handel (MICHNA). — Unter dem Titel „Wie unsere urzeitlichen Vorfahren sich die Kenntnis des Bergbaues erwarben“ berichtet H. K. MICHNA über Erfindung und Fortentwicklung des urzeitlichen Feuersteinbergbaues; die Aufnahme des primitiven Pflanzenbaues scheint den urzeitlichen Menschen zu diesem beträchtlichen Schritt vorwärts in der Naturbeherrschung verholfen zu haben. Wie die 5000 bis 6000 Jahre alten Feuersteinbergbaue aber auf Grund der Fundberichte sich als erste, urzeitlich nachweisbare Anfänge handwerksmäßiger Arbeitsteilung erweisen, so waren ihre Produkte wieder Ursache zur erstmaligen Aufnahme der vermittelnden Handelstätigkeit einzelner Personen; Bergbau, Handwerk und Handel hängen demnach in der Urzeit innig zusammen. Erwähnt soll noch werden, daß sich die in einem Bericht über das einzige in Mitteleuropa (Mauer bei Wien) bisher entdeckte Feuersteinbergwerk beschriebenen Bestattungen durch Vergleich mit belgischen Funden dieser Art als Folgen eines Bergwerksunglückes erweisen. (Natur und Kultur, XXIX [1932], 165—171.)

Johann Jakob Bachofen als Mensch und Gelehrter (JOSEF OSWALD). — Die biographische Skizze über J. J. BACHOFEN von J. OSWALD im „Hochland“ (XXIX [1931/32], 353—370) ist auch für Ethnologen lesenswert, weil sie unter Benützung

nération pour les adorateurs d'Odin, l'inhumation pour les adorateurs de Freyr. Freyr lui-même est sans armes; voilà pourquoi ses adorateurs sont inhumés sans armes. Les sépultures, trouvées en Seeland et datant du premier siècle après Jésus-Christ, richement équipées, mais sans armes, sont le résidu archéologique du culte ininterrompu de Freyr. Chez les Langobards, qui depuis les temps préhistoriques adorent Odin-Wodan, on avait la coutume de déposer des armes dans les tombes des corps incinérés au préalable. La séparation nette entre cimetières pour les hommes et cimetières pour les femmes doit se fonder sur l'idée d'un au-delà spécial pour les hommes. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 161—172.)

Exploitation des Mines, Métiers et Commerce (MICHNA). — M. H. K. MICHNA publie sur l'invention et l'évolution de l'exploitation des mines à silex aux temps préhistoriques un rapport intitulé: «Comment nos ancêtres des temps primitifs acquirent la connaissance de l'exploitation des mines.» C'est la culture primitive des plantes qui paraît avoir fait faire à l'homme des temps primitifs ce progrès considérable dans la domination de la nature. Les rapports sur les trouvailles démontrent que ces exploitations des mines à silex, vieilles de 5000 à 6000 ans, étaient les commencements primitifs de la division du travail par métiers. Leurs produits étaient, à leur tour, la cause de l'activité commerciale médiatrice de certains individus. L'exploitation des mines, les métiers, le commerce sont donc dans un rapport intime aux temps primitifs. Il faudra mentionner encore que, par suite d'une comparaison établie avec des trouvailles analogues faites en Belgique, les sépultures, décrites dans un rapport sur les seules mines à silex (Mauer, près de Vienne) découvertes en Europe centrale, devront être considérées comme les suites d'une catastrophe survenue dans ces mines. (Natur und Kultur, XXIX [1932], 165—171.)

Jean Jacques Bachofen, l'homme et le savant (JOSEPH OSWALD). — L'article biographique sur J. J. BACHOFEN, publié par M. JOSEPH OSWALD dans le „Hochland“ (XXIX [1931/32], 353—370), intéresse l'ethnologue, parce que, se basant

der erschienenen biographischen Literatur in kräftigen Linien den eigen- und einzigartigen Baseler Gelehrten (1815—1887) zeichnet. Dabei ist der psychologischen Seite besondere Beachtung geschenkt und BACHOFEN selbst in seinen Reiseskizzen ausführlich zu Wort gekommen: unverkennbar zwei gute Vorzüge dieses Aufsatzes. Leider läßt aber der Artikel jede Vertrautheit des Verfassers mit ethnologischen Problemen, die doch BACHOFEN so stark beschäftigt haben, vollständig vermissen. Mit dem einen Satz: „Einerlei, wie man sich zu seinen (sc. BACHOFEN's) wissenschaftlichen Leistungen stellt...“, hat sich der Autor doch wohl zu leicht seiner Pflicht entzogen.

Sandbilder in Europa und Amerika (FRANS OLBRECHTS). — Angeregt durch die Tatsache, daß sich in der Technik der Sandbilder in Flandern und bei den Pueblo-Indianern Nordamerikas auffallende Übereinstimmungen finden, geht OLBRECHTS daran, auch andere religiös-magische Praktiken der Pueblo-Indianer mit europäischen Gebräuchen und Volksanschauungen zu vergleichen. Er kommt dabei zur Überzeugung, daß bei den Pueblo-Indianern der gesamte religiös-magische Komplex, der sich um den *Katschina*-Kult lagert (Sandbilder, „prayer-sticks“ usw.), ganz oder teilweise auf europäische Einflüsse zurückgeht, näherhin auf die durch die katholischen Missionare der beginnenden Neuzeit hinübergebrachten Anschauungen und Gebräuche des katholischen Mittelalters, wobei noch nicht eindeutig entschieden werden kann, welches Land, ob die Kanarischen Inseln oder Spanien oder Flandern, der Mutterboden war. („Over Zandteekeningen in de Ethnografie en in de Folklore.“ Overdruk uit: Eigen Schoon & De Brabander, XIV [1931?], 313—318.)

Anschirring der Zugtiere in Sumer (M. HILZHEIMER). — Aus den vorhandenen Fundstücken kann noch kein vollständiges Bild der Anschirring gewonnen werden, aber es fehlt dazu nicht mehr viel. „1. Die altsumerische Anschirring der Kriegswagen stimmte mit der antiken darin überein, daß die Zugtiere an der Deichsel angeschirrt waren. 2. Sie unterschied sich (abgesehen von dem Scheibenrad) in zwei Punkten grundlegend von der späteren, die

sur la littérature biographique, il caractérise en des traits vigoureux ce savant de Bâle, singulier et unique (1815—1887). Voici deux avantages manifestes de cet article: on s'attache particulièrement au côté psychologique; on cite largement les croquis de voyages de BACHOFEN lui-même. Il est regrettable que l'auteur de cet article ne prouve nulle part sa connaissance approfondie des problèmes ethnologiques, problèmes qui pourtant ont si fortement préoccupé BACHOFEN. Il faudra dire que par l'unique phrase: «Peu importe l'idée que l'on se fasse sur les travaux scientifiques de BACHOFEN...», l'auteur s'est dérobé à son devoir, un peu à la légère.

Tableaux de grès (FRANS OLBRECHTS). — Incité par les concordances frappantes constatées dans la technique des tableaux de grès des Flandres et de celles des Indiens-Pueblos de l'Amérique du Nord, M. OLBRECHTS se met à comparer d'autres pratiques religieuses-magiques des Indiens-Pueblos avec des coutumes et des conceptions populaires européennes. Il acquiert la conviction que chez les Indiens-Pueblos les idées religieuses et magiques se rattachant au culte des *Katchinas* (tableaux de grès, „prayer-sticks“, etc.) rencontrent totalement ou en partie à des influences européennes, plus spécialement aux idées et aux coutumes du moyen âge catholique, importées chez ces Indiens par les missionnaires catholiques, à l'orée des temps modernes. Il est impossible encore de déterminer, si les îles Canaries, l'Espagne ou les Flandres en sont le pays d'origine. («Over Zandteekeningen in de Ethnografie en in de Folklore.» Overdruk uit: Eigen Schoon & De Brabander, XIV [1931?], 313—318.)

Attelage des bêtes de trait chez les Sumer (M. HILZHEIMER). — Les trouvailles faites jusqu'à ce jour ne permettent pas encore d'établir une description complète de l'attelage, mais il n'y manque plus beaucoup. «1° L'attelage des chars de guerre chez les anciens Sumériens concordait avec celui des Anciens en ce que les bêtes de trait étaient attelées au timon. 2° Abstraction faite de la roue à disque, cet attelage était foncièrement différent

in Vorderasien vom 2. Jahrtausend an und sonst in der antiken Welt üblich war, und zwar a) durch das Fehlen des Brustgurtes, b) durch das Fehlen des Gebisses und Gebrauch des Kappzaumes an seiner Stelle. 3. Der Wagenkasten stand mit der Mitte über der Wagenachse.“ (Prähist. Zeitschrift, XXII [1931], 1—17.)

Asien.

Probleme der Archäologie des Fernen Ostens (YUNG LIANG). — Die paläolithischen Funde im Fernen Osten scheiden sich, wie S. YUNG LIANG ausführt, in drei Gruppen: die südsibirische, die nordchinesische und die indische. Nur einige Fundplätze der beiden ersten Gruppen sind verhältnismäßig gut erforscht. Die kulturtragenden Schichten mögen an den verschiedenen Fundorten ungefähr gleichzeitig sein, doch sind die Unterschiede zwischen den wichtigsten chinesischen und sibirischen Fundplätzen nicht zu verkennen. Das Vorkommen von Moustérien- und Aurignacien-Typen sowie von Mikrolithen in isolierten Schichten ohne irgendeine verwandte Kultur darunter oder darüber zeigt, daß der Ursprung dieser Kulturen anderswo gesucht werden muß. Auch die neolithischen Kulturen zerfallen in drei Gruppen: die chinesisch-mongolisch-mandschurische, die indo-chinesische und die koreanisch-japanische Gruppe. Jede von ihnen hat eine relative, auf stratigraphische Beobachtungen basierte Chronologie. Das einzige Gebiet, in dem eine vom Paläolithikum bis in rezente Zeit reichende Schichtenfolge gefunden wurde, ist die westliche Mongolei. Dort sowie in der östlichen Mongolei und südlichen Mandschurei folgt auf das Neolithikum unmittelbar eine durch den Besitz von Eisen und die Abwesenheit von Bronze und Kupfer charakterisierte Kultur. Möglicherweise liegt der Ursprung dieser Eisenkultur im Gebiete der Jenissei-Quellen. In China kommen spätneolithische Geräte zusammen mit frühen Bronzen der Hanzeit vor, woraus zu schließen ist, daß das Neolithikum dort bis in das erste vorchristliche Jahrhundert dauerte. (American Anthropologist, XXXIV [1932], 365—376.)

en ces deux points de l'attelage postérieur qui était en usage, à partir du 2^e millénaire, en Asie et ailleurs, dans le monde antique: a) Il n'y avait pas de poitrail; b) le mors était remplacé par le caveçon. 3^e Le corps de la voiture était placé avec le milieu au-dessus de l'essieu.» (Prähist. Zeitschrift, XXII [1931], 1—17.)

Asie.

Problèmes d'archéologie en Extrême Orient (YUNG LIANG). — D'après M. S. YUNG LIANG les trouvailles paléolithiques en Extrême Orient se divisent en trois groupes: celles de la Sibérie du Sud, celles de la Chine du Nord, celles des Indes. Il n'y a que quelques endroits des deux premiers groupes qui sont relativement bien explorés. Les strates renfermant des traces de civilisation pourront être à peu près isochrones; cependant, on ne pourra pas méconnaître les différences entre les endroits les plus importants où des trouvailles ont été faites en Chine et ceux de la Sibérie. La présence de types de moustérien et d'aurignacien et celle de microlithes dans des strates isolées, sans aucune culture apparentée ni au-dessous ni au-dessus, prouve que l'origine de ces cultures doit être cherché ailleurs. Les cultures néolithiques aussi se divisent en trois groupes: le groupe chinois-mongol-mandschou, le groupe indo-chinois, le groupe coréen-japonais. Chacun de ces groupes a une chronologie relative, basée sur des observations stratigraphiques. Le seul territoire où fut trouvé une suite de strates datant de l'époque paléolithique jusqu'à l'époque récente, c'est la Mongolie occidentale. Là, comme dans la Mongolie orientale et dans la Mandschourie méridionale, l'époque néolithique est suivie immédiatement d'une culture caractérisée par la présence du fer et par l'absence du bronze et du cuivre. Il se peut que l'origine de cette culture de fer soit à chercher dans le domaine des sources du Jénisséi. En Chine, des ustensiles néolithiques tardifs sont trouvés simultanément avec des bronzes anciens de l'époque des Han. On en peut conclure que l'âge néolithique y durait jusqu'au premier siècle avant Jésus-Christ. (American Anthropologist, XXXIV [1932], 365—376.)

Die Stein- und Knochenindustrie des *Sinanthropus* (BREUIL). — Die wichtigsten Ergebnisse seiner Forschungen in Chou-Kou-Tien hat Abbé H. BREUIL in großen Umrissen bereits im „*Anthropos*“ (Bd. XXVII, S. 1—10) veröffentlicht. Daß der *Sinanthropus* im Besitz des Feuers war und eine ausgebildete Stein- und Knochenindustrie hatte, steht heute außer Zweifel. Neue Gesichtspunkte werden nun durch die Entdeckung BREUIL's eröffnet, daß die Knochengерäte des Samnénien vom Nihowan-See (China) jenen von Chou-Kou-Tien ähneln und zusammen mit einer Fauna vorkommen, der die gewöhnlich tertiären Säugetiere *Chalicotherium* und *Hipparion* angehören und die unmittelbar jener von Chou-Kou-Tien vorausgeht. Steinwerkzeuge wurden bei Nihowan nicht gefunden. Daraus schließt BREUIL, daß der *Sinanthropus* schon mit jener älteren Fauna lebte und damals nur Knochengерäte herstellte. Alle Vermutungen, die Industrien von Chou-Kou-Tien hätten nicht den *Sinanthropus* zum Erzeuger, lehnt BREUIL mit Bestimmtheit ab. Er hält es für wahrscheinlich, „daß der *Sinanthropus* dem Ursprung der Neandertaler nahestehende und der Unterkiefer von Mauer der eines Wesens sei, dessen Schädel jenem von Chou-Kou-Tien geglichen habe“. (Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du „*Sinanthropus*“ à Chou-Kou-Tien, *L'Anthropologie*, XLII [1932], 1—17.)

Tibetische Lieder (A. H. FRANCKE). — 39 tibetische und 18 dardische Lieder bringt FRANCKE in den Mitteilungen des orientalischen Seminars. Dieselben stammen aus dem Gebiet des ehemaligen westtibetischen Königreiches. Die tibetischen Lieder sind solche aus der Heldensage, religiöse Lieder, Tanzlieder, Liebeslieder, historische Volkslieder und Lieder mit noch verschiedenen anderen Themen, darunter auch höfische Lieder. Die Sprache ist der Ladakher Dialekt. Die Lieder sind zum großen Teil echte Volkspoesie. Sie finden für die verschiedensten Stimmungen und Empfindungen einen kurzen und treffenden Ausdruck. Die Verse sind überwiegend trochäisch und daktylisch, seltener jambisch. Die deutsche Übertragung FRANCKE's wurde von ANNA PAALZOW mit großem Geschick in die tibetischen Versmaße ge-

L'industrie de pierre et d'os du *Sinanthropus* (BREUIL). — Dans l'«*Anthropos*» (Vol. XXVII, p. 1—10), M. l'abbé H. BREUIL a publié en grands traits les résultats les plus importants de ses recherches en Chou-Kou-Tien. Il n'y a plus de doute aujourd'hui que le *Sinanthropus* possédait le feu et avait une industrie de pierre et d'os développée. De nouveaux horizons sont ouverts maintenant par la découverte de M. l'abbé BREUIL que les ustensiles en os du samnénien du lac Nihowan (Chine) ressemblent à ceux de Chou-Kou-Tien et se présentent simultanément avec une faune à laquelle appartiennent les mammifères *chalicotherium* et *hipparion* faisant partie ordinairement de l'époque tertiaire, faune qui précède immédiatement celle de Chou-Kou-Tien. A Nihowan on ne trouve pas d'ustensiles de pierre. M. l'abbé BREUIL en conclut que le *Sinanthropus* vivait déjà avec la faune mentionnée et ne fabriquait alors que des ustensiles en os. M. l'abbé BREUIL décline catégoriquement toutes les suppositions disant que les industries de Chou-Kou-Tien ne seraient pas produites par le *Sinanthropus*. Il estime comme probable «que le *Sinanthropus* est à l'origine des Néandertaliens et que la mandibule de Mauer est celle d'un être dont le crâne était analogue à celui de Chou-Kou-Tien». (Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du «*Sinanthropus*» à Chou-Kou-Tien, *L'Anthropologie*, XLII [1932], 1—17.)

Chansons tibétaines (A. H. FRANCKE). — Dans les Communications du Séminaire Oriental, M. FRANCKE publie 39 chansons tibétaines et 18 chansons dardiques provenant du territoire de l'ancien royaume tibétain occidental. Les chansons tibétaines appartiennent à la légende héroïque; il y a des chansons religieuses, des airs de danse, des chansons d'amour, des chansons populaires, des chansons avec d'autres thèmes encore, parmi elles également des chansons de cour. La langue en est le dialecte du Ladakh. Ces chansons sont en grande partie de la poésie populaire véritable. Elles trouvent pour les différentes dispositions d'âme et pour les différents sentiments une expression brève et exacte. La majorité des vers sont trochaïques et daktyliques, plus rares sont les vers iambiques. La traduction alle-

bracht. Die dardischen Lieder sind Volkslieder, die das Leben der Jäger, Hirten und Ackerbauer anschaulich schildern. Die Darden sind ein arischer Volksstamm, schon von HERODOT erwähnt. Im alten westtibetischen Reiche finden sich zwei Stämme von Darden, die noch dardische Dialekte sprechen. Der Stamm, von dem diese Lieder herrühren, wohnt im Industal bei Da. Die Lieder sind nach Ansicht FRANCKE's das einzige literarische Denkmal dieses Stammes und daher von außerordentlich hohem Wert. Schade, daß FRANCKE keine Melodieproben beifügen konnte, wie bei sieben der tibetischen Lieder. Vielleicht gelingt es einem späteren Forscher, die Lieder phonographisch festzuhalten. (Mitteilg. d. Orient. Sem. Berlin, 1. Abt. [1931], 93—136.)

Die Sprache der Hsien-peï (FANG CHUANG-YAO). — Der Autor, der in einer anderen Arbeit im gleichen Heft der Zeitschrift die Königstitel der Hsiung-nu untersucht hat, weist gleich eingangs darauf hin, daß die Gleichsetzung von Tung-hu mit Tungusen, unbewiesen ist. Die Stellung der Hsien-peï ist noch unbekannt. Ihr Name scheint auf einen für sie typischen Ledergürtel hinzuweisen, nach anderen haben sie ihn aber von dem Gebirge erhalten, wo sie wohnten. FANG versucht dann eine Anzahl von Hsien-peï-Wörtern, die sich in chinesischen Geschichtsquellen erhalten haben, meist Namen, mit mongolischen, mandschurischen, burjatischen gleichzusetzen. Das Ergebnis ist, daß die Hsien-peï ein Gemisch mongolisch-tungusischer Stämme darstellen. (Yenching Journal, Nr. 8 [Dezember 1930], 1429—1468. Chinesisch.)

Afrika.

Mannbarkeitsfeiern bei den Tsokwe (BAUMANN). — Dieser Beitrag stellt einen Ausschnitt aus den Reiseergebnissen der vom Verfasser geleiteten „Angola-Expedition des Museums für Völkerkunde in Berlin“ (1930) dar. Durch die wertvollen Beobachtungen von H. BAUMANN und durch die Arbeit zweier Amerikaner,

mande de M. FRANCKE fut adaptée très labilement aux mètres tibétains par Mlle ANNA PAALZOW. Les chansons dardiques sont des chansons populaires, décrivant d'une manière expressive la vie des chasseurs, celle des pasteurs et celle des laboureurs. Les Dardis sont une tribu aryenne, mentionnée par HÉRODOTE déjà. Dans l'ancien royaume tibétain occidental il se trouve deux tribus de Dardis parlant encore le dialecte dardique. La tribu dont proviennent ces chansons, habite la vallée de l'Indus, près de Da. D'après l'opinion de M. FRANCKE ces chansons sont le seul monument littéraire de cette tribu, par conséquent d'une importance capitale. Nous regrettons que M. FRANCKE n'en ait pu ajouter aucun spécimen de mélodie, comme il l'a fait pour sept des chansons tibétaines. Peut-être un autre savant réussira-t-il à fixer les chansons par le phonographe. (Mitteilg. d. Orient. Sem. Berlin, 1. Abt. [1931], 93—136.)

La langue des Hsien-peï (FANG CHUANG-YAO). — L'auteur qui dans un autre article du même numéro du périodique a examiné les titres royaux des Hsiung-nu, fait observer, au début de son article, que le rapprochement de Tung-hu avec Toungouses n'est pas démontré. La situation des Hsien-peï est encore inconnue. Leur nom semble provenir d'une ceinture en cuir, typique pour eux; selon d'autres, ils l'ont eu de la montagne où ils habitaient. M. FANG essaye ensuite d'identifier avec des mots mongols, mandschous, burjates, un certain nombre de mots, surtout des noms, qui se sont maintenus dans des sources de l'histoire de la Chine. L'article établit comme résultat que les Hsien-peï sont un mélange de tribus mongoles-toungouses. (Yenching Journal, No. 8 [Décembre 1930], 1429—1468, en chinois.)

Afrique.

Fêtes de puberté chez les Tsokwé (BAUMANN). — Cet article représente une partie des résultats du voyage que l'auteur a fait comme chef de «l'Expédition à Angola, entreprise par le Muséum d'Ethnologie à Berlin» (1930). Par les observations précieuses de M. H. BAUMANN et par les travaux de deux Américains, MM.

HOLDREDGE und YOUNG, haben wir jetzt ein geschlossenes Bild des gesamten Initiations- und Beschneidungskomplexes der Tsokwe gewonnen. Besondere Aufmerksamkeit hat BAUMANN den Masken gewidmet, deren Herstellung einzelnen Individuen mit künstlerischer Veranlagung vorbehalten bleibt. In ganz ungewöhnlichem Maße ist das Maskenwesen bei den Tsokwe entwickelt, von denen BAUMANN eine ganze Reihe künstlerisch hochwertiger Masken den Beständen des Berliner Museums gesichert hat. Man unterscheidet heute noch „streng zwischen öffentlichen Masken der Vergnügung und den eigentlichen, vor Frauen besonders streng geheimgehaltenen Beschneidungsmasken“. Ebenso hat sich BAUMANN viel mit den mit dem Maskenwesen verbundenen mythologischen Vorstellungen beschäftigt. Ganz besonders auffallend schienen dem Verfasser die zahlreichen solaren Züge im Ritual des Buschlagers, bei denen der Hahn eine große Rolle spielt. Dankbar begrüßen wir auch die vergleichende Tabelle, die uns eine rasche Übersicht ungemein erleichtert und die uns ein Beispiel gibt, mit welcher Gewissenhaftigkeit BAUMANN seine Forschungen betrieben hat. (BAESSLER-Archiv, XV [1932], 1—54.)

Bemerkungen über den Munshi-Stamm in Nord-Nigerien (E. DE C. DUGGAN). — E. DE C. DUGGAN faßt die geschichtlichen Nachrichten über die Munshi oder Tivi, wie sie sich selbst nennen, in einer kleinen Arbeit zusammen. Ihre Zahl wird auf 750.000 Köpfe gezählt. Sie wohnen heute am Südufer des Benue-Flusses. Wahrscheinlich sind sie ein Semi-Bantu-Volk, das aus dem Kongo-Becken ausgewandert und schon vor mehreren hundert Jahren in sein jetziges Wohngebiet gelangte. Spätere Schicksale brachten dann die Munshi in enge Verbindung mit der Geschichte des Jukon-Volkes. Seit der ersten Nachricht über die Munshi von Dr. BAIKIE aus dem Jahre 1854 bis auf die Gegenwart dürfte sich bei den Munshi nicht viel geändert haben. (Journ. of the African Soc., XXXI [1932], 173—183.)

Verwandschaftsbezeichnungen südostafrikanischer Bantu-Neger (N. J. V. WARMELO). — N. J. V. WARMELO beschäftigt sich mit den Verwandschaftsverhältnissen der Xosa, Zulu, Ndebele, der Thon-

HOLDREDGE et YOUNG, nous avons maintenant un aperçu complet sur les cérémonies d'initiation et de circoncision pratiquées chez les Tsokwé. M. BAUMANN a consacré une attention spéciale aux masques dont la fabrication est réservée à quelques individus ayant des dispositions artistiques. Chez les Tsokwé on trouve un développement extraordinaire des masques. M. BAUMANN a pu se procurer, pour les collections du Museum de Berlin, toute une série de masques d'une grande valeur artistique. Aujourd'hui encore on fait une différence «rigoureuse entre les masques publics pour les divertissements et les masques de circoncision proprement dits, tenus rigoureusement secrets par des femmes». M. BAUMANN s'est occupé beaucoup également des idées mythologiques se rattachant aux masques. L'auteur fut frappé surtout par les nombreux traits solaires dans le rituel du camp au bois, où le coq joue un grand rôle. Nous savons apprécier le tableau comparé facilitant un aperçu rapide et nous donnant un exemple de l'exactitude consciencieuse qui a guidé M. BAUMANN dans ses recherches. (BAESSLER-Archiv, XV [1932], 1—54.)

La tribu des Munshi dans la Nigéria septentrionale (E. DE C. DUGGAN). — M. E. DE C. DUGGAN résume dans un petit article les données historiques sur les Munshi ou Tivi, comme ils se nomment eux-mêmes. On estime que leur nombre est de 750.000. Ils habitent aujourd'hui la rive nord du fleuve Bénoué. Ils sont probablement un peuple Semi-Bantou qui émigra du bassin du Congo et arriva, il y a plusieurs centaines d'années, dans son établissement actuel. Plus tard les Munshi furent intéressés intimement à l'histoire du peuple Jukon. Depuis qu'en 1854 le Dr. BAIKIE a donné les premières nouvelles sur les Munshi, il ne doit s'être produit beaucoup de changements chez eux. (Journ. of the African Soc., XXXI [1932], 173—183.)

Désignations de parenté chez les nègres Bantou du sud-est de l'Afrique (N. J. V. WARMELO). — M. N. J. V. WARMELO s'occupe des rapports de parenté chez les Xosa, Zoulous, Nde'bélé, les Thonga

ga (Transvaal Shangaan), der Sotho, Chwana, Kxatla, Pedi und der Venda mit dem praktischen Gesichtspunkt, den europäischen Kolonialverwaltungen die Möglichkeit zu geben, manche Mißverständnisse in der kolonialen Verwaltung zu vermeiden. Diese beruhen zumeist in einer falschen Einschätzung der Mentalität der Eingebornen, ferner in einer zu geringen Kenntnis ihrer sozialen Einrichtungen. In diesem Büchlein, in dem auch eine Reihe einschlägiger Literatur verarbeitet ist, werden wertvolle Beobachtungen und Bemerkungen über Verwandtschaft und Verwandtschaftsbezeichnungen der Bantu im allgemeinen sowie über Vaterrecht und Mutterrecht gegeben. (Ethnological Publications, Vol. II, Government Printer, Pretoria 1931, 119 SS.)

Neue Zeitschrift für die katholischen Missionare Afrikas. — Um die Interessen aller katholischen Missionen Afrikas gegenseitig zu fördern, haben die Vertreter der in Afrika missionierenden Orden und Kongregationen sich in Rom vor einigen Jahren zu einer „Conférence romaine des Missions d'Afrique“ zusammengeschlossen. Im Juni 1932 erschien die erste Nummer einer neuen Zeitschrift, die als Organ dieser Konferenz den Titel führt: *Africanae Fraternalis Ephemerides Romanae* (Abkürzung: „Afer“). Als Generalsekretär zeichnet P. H. DUBOIS, S. J., als Schriftleiter P. A. PERBAL, O. M. I. Die Zeitschrift will vor allem praktischen missionarischen Zwecken dienen. Nähere Auskunft erteilt die Redaktion: Roma (102), 5, Via Vittorino da Feltre.

Amerika.

Die altweltlichen Paläolithypen und die prähistorische Chronologie Amerikas (OBERMAIER). — HUGO OBERMAIER untersucht die Frage, ob die Gerätetypen der altweltlichen Steinzeit auch für die amerikanische Urgeschichtsforschung Verwertbarkeit besäßen. Gegenüber der Meinung L. CAPITAN's, daß die auf amerikanischem Boden vorkommenden altpaläolithischen Steintypen schon aus rein archäologischen Erwägungen sichere Belege für die Existenz des diluvialen Menschen in der Neuen Welt seien, heben andere For-

(Transvaal Shangaan), les Sotho, Chwana, Kxatla, Pedi et les Venda, du point de vue pratique de donner aux administrations coloniales européennes la possibilité d'éviter maintes méprises dans l'administration des colonies. Ces méprises ont le plus souvent leur source dans la fausse estimation de la mentalité des indigènes et la connaissance insuffisante de leurs institutions sociales. Dans ce petit livre, où est mise en valeur une bonne partie de la littérature afférente, on donne des observations et des remarques précieuses sur la parenté et les désignations de parenté des Bantou, en général, et sur les droits du patriarcat et ceux du matriarcat. (Ethnological Publications, Vol. II, Government Printer, Pretoria 1931, 119 pp.)

Nouveau périodique pour les missionnaires catholiques d'Afrique. — Pour servir les intérêts mutuels de toutes les missions d'Afrique, les représentants des ordres et des congrégations ayant des missions en Afrique, se sont groupés à Rome, il y a quelques années, en une «Conférence romaine des Missions d'Afrique». En juin 1932 parut le premier numéro d'un nouveau périodique lequel, comme organe de cette conférence, porte le titre: *Africanae Fraternalis Ephemerides Romanae* (en abrégé: «Afer»). Le R. P. H. DUBOIS, S. J., en est le Secrétaire général, le R. P. A. PERBAL, O. M. I., le Secrétaire de Rédaction. Le périodique vise avant tout des buts pratiques se rapportant aux missions. Pour de plus amples détails s'adresser à la Rédaction: Roma (102), 5, Via Vittorino da Feltre.

Amérique.

Les types paléolithiques de l'ancien monde et la chronologie préhistorique de l'Amérique (OBERMAIER). — M. HUGO OBERMAIER examine, si les types d'ustensiles de l'époque paléolithique de l'ancien monde ne peuvent être mis en valeur pour les recherches de l'histoire primitive de l'Amérique. Contrairement à l'opinion de M. L. CAPITAN: des considérations purement archéologiques nous indiquent que les types paléolithiques trouvés sur le sol américain sont des preuves certaines que l'homme diluvial a existé dans le nouveau

scher hervor, daß die tatsächliche Stratigraphie keines dieser Funde einen einwandfreien Schluß auf ein diluviales Alter zuläßt. OBERMAIER konnte bei seinen Studien im Museum von Washington feststellen, „daß dort ‚typologisch‘ der ganze Formenkreis vertreten ist, welchen das Altpaläolithikum Europas darzubieten pflegt, d. i. Chelléen, Acheuléen, Moustérien und Sbaikien, zu denen sich noch die typischen Hämmer und Querspalter des Campignien gesellen, und zwar durchwegs in Formennmischungen und unter stratigraphischen Bedingungen, Lager- und Fundumständen, laut denen sie mit dem Quartär und dem diluvialen Menschen bestimmt nichts zu tun haben, sondern nur holozänen Alters sein und auf rezente Indianer, zurückgehen können“. Daher betont OBERMAIER mit allem Nachdruck, daß die rein archäologisch-typologische Methode für Amerika als altersbestimmender Faktor versagt und bis auf weiteres keine nord- oder südamerikanische Fundstelle die unerläßlichen Grundlagen bietet, um darauf den weittragenden Schluß eines diluvialen Alters aufzubauen. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 3—8.)

Die heiligen Mythen der Sweet Grass Cree (L. BLOOMFIELD). — Im Sommer 1925 hat L. BLOOMFIELD eine ansehnliche Zahl von Mythen im Originaltext auf der Sweet Grass Reservation in Saskatchewan gesammelt. „Sacred Stories of the Sweet Grass Cree.“ Zwei Arten sind voneinander leicht zu trennen. Die sogenannten „*atayohkăwin* or sacred story“ sind eine alte Überlieferung aus der Zeit, da die Welt noch nicht ihren gegenwärtigen, abgeschlossenen Zustand erreicht hatte. Die beteiligten Personen sind öfters die Totem-Vorfahren, bevor sie die Gestalt der heutigen Tiere angenommen hatten. Die andere Art behandelt jene Zeit, da *Wisahkătsahk* noch auf dieser Erde weilte. Er gilt den Sweet Grass Cree nicht als der Große Geist, als den ihn die östlichen Algonkin betrachten; hier heißt er allgemein „der jüngere Bruder“, eine den Leuten selber unverständliche Benennung. Diese Mythen eröffnen tiefe Einblicke in die Kosmogonie der Sweet Grass Cree. (Nat. Mus. of Canada, Bull. 60. Ottawa 1930, 436 SS.)

monde, d'autres savants prétendent que la stratigraphie effective d'aucune de ces trouvailles ne permet de conclure incontestablement à un âge diluvial. M. OBERMAIER pouvait constater, lors de ses études au Musée de Washington, «que là, au point de vue «typologique», toutes les formes sont représentées que l'époque paléolithique de l'Europe présente ordinairement, à savoir: chelléen, acheuléen, moustérien et sbaikien, auxquelles s'ajoutent les pics et les tranchets typiques du campignien, et cela toujours dans des mélanges de formes et dans des conditions stratigraphiques, des circonstances de gisements et de trouvailles, suivant lesquelles elles n'ont positivement rien à faire avec l'époque quaternaire ni avec l'homme diluvial, mais qu'elles peuvent seulement être de l'époque holocène et remonter à des Indiens récents». Voilà pourquoi M. OBERMAIER affirme énergiquement que, pour l'Amérique, la méthode purement archéologique-typologique ne peut servir pour déterminer l'âge et qu'en attendant aucun endroit de trouvailles de l'Amérique du Nord ou du Sud n'offre les données indispensables pour en conclure à un âge diluvial. (Wiener Prähist. Zeitschrift, XIX [1932], 3—8.)

Les mythes sacrés des Sweet Grass Cree (L. BLOOMFIELD). — En été 1925 M. L. BLOOMFIELD a collectionné sur la Sweet Grass Reservation au Saskatchewan un nombre considérable de mythes, dans le texte original, «Sacred Stories of the Sweet Grass Cree». On peut aisément distinguer deux genres. Les «*atayohkăwin* or sacred story» sont une vieille tradition de l'époque où le monde n'avait pas encore atteint son état actuel d'achèvement. Les personnages mentionnés sont souvent les ancêtres-totems, avant d'avoir pris la forme des bêtes actuelles. L'autre genre traite les temps où *Wisahkătsahk* séjournait encore sur cette terre. Il n'était pas pour les Sweet Grass Cree le «grand esprit», comme quoi le considéraient les Algonquins orientaux; il s'appelle ici généralement «le frère puîné», dénomination incompréhensible à ces gens eux-mêmes. Ces mythes donnent une connaissance profonde de la cosmogonie des Sweet Grass Cree (Nat. Mus. of Canada, Bull. 60. Ottawa 1930, 436 pp.)

Die Zeremonie des ersten Lachses der Karuk-Indianer (ROBERTS). — Die Karuk-Indianer in Nordkalifornien haben zahlreiche Zeremonien zur Vermehrung ihrer Nahrungsvorräte. Unter diesen nimmt jene anlässlich des Beginnes des Lachsfanges abgehaltene eine besondere Stellung ein. Ein Medizinmann muß mehrere Wochen fasten und in Abgeschlossenheit leben, täglich badet er im Flusse und betet, daß die Lachse zahlreich seien. Sobald die ersten Lachse kommen, wird mit dem Fange begonnen, doch dürfen sie noch nicht gegessen werden. Am Tage des Neumondes kocht der Medizinmann in zeremonieller Weise einen Lachs, ißt einen Teil davon und legt den Rest zusammen mit allerhand Wurzeln auf ein Feuer. Den zum Himmel aufsteigenden Rauch wagt niemand anzublicken. Nach fünf weiteren Tagen wird der Lachs für den allgemeinen Genuß freigegeben. HELEN H. ROBERTS hat die Lachszeremonie nicht selbst beobachtet, sondern stützt sich auf die Erzählungen zweier alter Indianerfrauen. (*American Anthropologist*, XXXIV [1932], 426—440.)

Grabungen im Staate Mississippi (H. B. COLLINS). — Reste mehrerer großer, prähistorischer Häuser für Ratsversammlungen wurden ausgegraben. Sie waren von kreisrunder Form mit Wänden aus Pfählen. Die Bauten weichen von allen ähnlichen in Nordamerika ab, indem hier die Pfähle in Gräben stehen statt auf dem flachen Boden. Viele Tonscherben, auch zwei ganze Töpfe sind beschrieben. Die dortigen Indianer lebten hauptsächlich von der Hirschjagd, sie aßen aber auch Vögel, Fische, Muscheln und Mais. (*Proc. of the U. S. Nat. Museum*, 79 [1932], 1—22.)

Mythen der Chiriguano-Indianer (A. MÉTRAUX). — Auf einer Forschungsreise zum bolivianischen Chaco im Jahre 1929 stieß MÉTRAUX auf die auch von anderwärts bekannte Tatsache, daß die alten Stammeseinrichtungen und besonders der wertvolle Sagenschatz dem heute lebenden jüngeren Geschlechte fast gar nicht mehr bekannt sind. Will der Forscher auf dem weiten Gebiete der geistigen Kultur eine erfolgreiche Ernte erreichen, muß er

La cérémonie du premier saumon chez les Indiens-Karuk (ROBERTS). — Les Indiens-Karuk, Californie du Nord, ont de nombreuses cérémonies pour implorer l'augmentation de leurs provisions alimentaires. D'une importance particulière est la cérémonie faite au début de la pêche au saumon. Un médecin est obligé de jeuner pendant plusieurs semaines et de vivre complètement isolé; chaque jour il se baigne dans la rivière et prie, afin que les saumons soient nombreux. Dès l'arrivée des premiers saumons l'on en commence la pêche, mais il est défendu d'en manger. Le jour de la nouvelle lune le médecin, avec maintes cérémonies, en mange une partie et place le reste sur un feu, après y avoir ajouté toutes sortes de racines. Personne n'ose regarder la fumée qui monte vers le ciel. Cinq jours plus tard il est permis à tout le monde de manger du saumon. M^{me} HÉLÈNE H. ROBERTS n'a pas observé elle-même la cérémonie du saumon; elle s'en rapporte aux déclarations de deux vieilles femmes indiennes. (*American Anthropologist*, XXXIV [1932], 426—440.)

Fouilles faites dans l'Etat du Mississippi (H. B. COLLINS). — L'on a trouvé les restes de plusieurs grandes maisons préhistoriques où se tenaient les conseils. Elles étaient de forme circulaire; les parois en étaient faites de pieux. Ces constructions sont différentes de toutes les constructions semblables trouvées en Amérique, en ce que les pieux sont fixés dans des fosses et non sur le plain sol. On donne la description de beaucoup de tessons d'argile et de deux pots entiers. Les Indiens de cette contrée vivaient principalement de la chasse au cerf; ils se nourrissaient en outre d'oiseaux, de poissons, de moules et de maïs. (*Proc. of the U. S. Nat. Museum*, 79 [1932], 1—22.)

Mythes des Indiens-Chiriguano (A. MÉTRAUX). — Lors d'un voyage scientifique vers le Chaco bolivien (1929), M. MÉTRAUX fut frappé par le fait, signalé pour d'autres contrées également, que les vieilles institutions de la tribu et surtout les mythes précieux sont presque complètement inconnus à la génération actuelle. Le savant devra s'adresser aux rares très vieux membres de la tribu, pour avoir des résultats appréciables sur le

sich an die vereinzelt hochbejahrten Stammesmitglieder wenden; und für die Chiriguano gilt, daß „in wenigen Jahren, wenn die Alten, die heute über siebzig Jahre zählen, dahingegangen sein werden, von ihren Mythen nicht die leiseste Erinnerung mehr übrigbleiben wird“. Von grundlegender Bedeutung ist die Mythe vom göttlichen Zwillingspaare und seines Kampfes mit dem Tiger (= Jaguar). Mit ihren bei den Chiriguano entdeckten wesentlichen Motiven findet sie sich im Verbreitungsgebiete der Tupi-Guaraní-Stämme, wie auch im Norden bei einzelnen Kariben und im Süden bei den Kaingang. All diese Varianten „leiten sich von einem gemeinsamen Ursprung ab, der sich in seiner Wesensform bereits gebildet hatte, bevor sich die Guaraní — und vielleicht auch die Kariben-Stämme — über den südamerikanischen Kontinent verbreitet haben“. (Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. Revista del Museo de la Plata, XXXIII [1931], 119—184.)

Quipu und Abacus (H. WASSÉN). — In der kgl. Bibliothek zu Kopenhagen befindet sich ein Manuskript in spanischer Sprache, geschrieben von einem Peruaner. Darin ist ein Abakus neben einem Quipu abgebildet. Die Zeichnung des Abakus, des einzigen für Peru bezeugten, gibt Anhaltspunkte zum Verständnis seiner Bestimmung, und diese hat WASSÉN aller Wahrscheinlichkeit nach richtig gedeutet. Er hebt hervor, daß der Abakus als „Rechenmaschine“ zum Quipu gehört, und daß die Resultate der Rechnung unmittelbar auf den Quipu übertragen werden konnten. (Comparative ethnographical studies edited by E. NORDENSKIÖLD, IX [1931], 191—205.)

Eine neue Zeitschrift des Nationalmuseums in Lima. — 1932 erschien die erste Nummer einer Zeitschrift mit dem Namen: „Revista del Museo Nacional Lima-Peru.“ Als Direktor zeichnet LUIS E. VALCARCEL. Ob die Zeitschrift künftig regelmäßig oder in zwangloser Folge erscheinen soll, läßt sich aus dieser ersten Nummer nicht ersehen, wir hoffen aber, daß die Neugründung nicht das Schicksal so mancher anderer südamerikanischer „Periodica“ teilen wird, die nach einem glänzenden Anlauf in den ersten Heften

vaste domaine de la civilisation. Quant aux Chiriguano, «en peu d'années, quand les vieux, qui aujourd'hui ont plus de 70 ans, auront disparu, il ne restera plus le moindre souvenir de leurs mythes». Le mythe du couple divin des jumeaux et de sa lutte contre le tigre (jaguar) est d'une importance capitale. Avec ses motifs essentiels découverts chez les Chiriguano, ce mythe se retrouve dans le domaine des tribus Tupi-Guarani, isolément aussi au nord, chez quelques Caribes et, au sud, chez les Kaingang. Toutes ces variantes «dériveraient d'une origine commune, dont le noyau était formé déjà avant l'extension des tribus Guarani (et peut-être aussi des tribus Caribes) sur l'Amérique continentale du Sud». (Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. Revista del Museo de la Plata, XXXIII [1931], 119—184.)

Quipu et Abacus (H. WASSÉN). — La Bibliothèque Royale de Copenhague possède un manuscrit en langue espagnole, écrit par un Péruvien. L'on y trouve la représentation d'un abacus et d'un quipu. Le dessus de l'abacus, le seul qui soit prouvé pour le Pérou, permet d'en comprendre la destination. Il est très probable que M. WASSÉN l'a interprété d'une manière juste. Il met en évidence que l'abacus, comme «machine à calculer», fait corps avec le quipu et que les résultats du calcul pouvaient être reportés immédiatement sur le quipu. (Comparative ethnographical studies edited by E. NORDENSKIÖLD, IX [1931], 191—205.)

Nouveau périodique du Musée National de Lima. — En 1932 parut le premier numéro d'un périodique qui s'appelle: «Revista del Museo Nacional Lima-Peru.» M. LOUIS E. VALCARCEL en est le directeur. Le premier numéro ne permet pas de voir, si le périodique paraîtra régulièrement ou à époques indéterminées. Nous espérons que la nouvelle publication n'aura pas le sort de tant d'autres «Periodica» de l'Amérique du Sud, qui, après un brillant élan dans les premiers cahiers, ont cessé de paraître. Le premier numéro de

bald schon ihr Erscheinen einstellen. Das erste Heft der „Revista“ führt sich gut ein mit folgenden wichtigen Aufsätzen: L. E. VALCARCEL, Vasos de madera del Cusco. El personaje mítico de Pucara. E. YACOVLEFF, Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. TH. VALCARCEL, Fué exclusivamente de 5 notas la escala musical de los Incas? Das Heft umfaßt 124 Seiten in Quart und ist reich illustriert.

la «Revista» se présente très bien avec les articles remarquables suivants: L. E. VALCARCEL, Vasos de madera del Cusco. El personaje mítico de Pucara. E. YACOVLEFF, Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos. TH. VALCARCEL, Fué exclusivamente de 5 notas la escala musical de los Incas? Ce numéro comprend 124 pages in-quarto et de nombreuses illustrations.

Ozeanien.

Die Isneg (VANOVERBERGH). — MORICE VANOVERBERGH gibt einen kurzen Bericht über den in der Provinz Apayaw (Nordluzon) wohnenden Stamm der Isneg. Diese sind keine Negrito, sondern stehen rassisch den gewöhnlich als Igoroten bezeichneten Völkern, besonders aber den Itawes, nahe. Sie leben in kleinen Siedlungen, die sie jedoch während der Anbau- und Erntezeit mit all ihrem Hab und Gut verlassen und in primitive Hütten nahe ihrer in den Bergen gelegenen Reisfelder ziehen. In manchen Gegenden sind die Isneg vollkommen in die Abhängigkeit der christlichen Iloko geraten; sie erzeugen und verkaufen dort Geräte aus Holz und werden von den Iloko zu allen niedrigen Arbeiten verwendet. Ihre wirtschaftliche Lage ist hier wesentlich ungünstiger als jene der Negrito. Alle Versuche einer Zivilisierung der Isneg haben fehlgeschlagen, auch Leute, die in Schulen ausgebildet wurden, kehren bald wieder zu ihrem alten Waldleben zurück. (Publications of the Catholic Anthropol. Conference, Vol. III [1932], 1—80.)

Die Insel Sipora (MODIGLIANI). — ELIO MODIGLIANI gibt auf Grund seiner mehrere Jahrzehnte zurückliegenden Beobachtungen eine durch viele vorzügliche Bilder illustrierte Schilderung der Bewohner der kleinen Insel Sipora im Mentawai-Archipel. Da er die Insel zu einer Zeit besuchte, in der der europäische Einfluß noch gering war, lernte er die Eingebornen und ihre überaus altertümliche Kultur in ihrer ganzen Ursprünglichkeit kennen („Appunte Etnologici su Sipora“, Estratto dall' Archivio per l' Antropologia

Océanie.

Les Isneg (VANOVERBERGH). — MORICE VANOVERBERGH donne un rapport succinct sur la tribu des Isneg, établie dans la province d'Apayaw (au nord de l'île Luçon). Les Isneg ne sont pas des negritos, mais se rapprochent, par leur race, des peuplades désignées sous le nom de Igorotes, notamment des Itawes. Ils vivent dans de petits établissements qu'ils quittent, avec tous leurs biens mobiliers, pendant l'époque du labourage et de la récolte; ils habitent alors des cabanes primitives dans le voisinage de leurs rizières lesquelles sont situées dans les montagnes. Dans différentes contrées les Isneg sont devenus complètement dépendants des Iloko chrétiens; ils y produisent et vendent des ustensiles en bois et sont employés par les Ilokos à tous les vils travaux. Là leur situation économique est de beaucoup plus défavorable que celle des negritos. Toutes les tentatives de civiliser les Isneg ont échoué; même des gens qui furent élevés dans des écoles, retournent bientôt à leur ancienne vie sylvestre. (Publications of the Catholic Anthropol. Conference, Vol. III [1932], 1—80.)

L'île de Sipora (MODIGLIANI). — ELIO MODIGLIANI, se basant sur les observations faites il y a quelques dizaines d'années, donne, illustrée de beaucoup de gravures excellentes, une description intéressante des habitants de la petite île de Sipora, dans l'archipel Mentawai. Ayant exploré l'île à une époque où l'influence européenne y était minime encore, il put connaître, dans toute leur originalité, les indigènes et leur civilisation très ancienne. („Appunte Etnologici su Sipora“, Estratto dall' Archivio per l' Antropologia e

e la Etnologia, Vol. LX-LXI [1930/31], 51 SS.)

Büffelmotive aus Celebes. (WALTER HOUGH). — Auf dieser Insel sind neue Beziehungen zu Indien gefunden worden. Die Schnitzereien und die Dekorationen der Kleidungsstücke und Gefäße enthalten den Büffelkopf oder dessen Hörner, Ohren und Augen. Am deutlichsten ist der Kopf auf plastischen Objekten zu erkennen. Zwischen den Hörnern des Büffelkopfes steht zuweilen eine weibliche Figur, die auf den *Siva*-Kult hinweist. Statt deren ist viel häufiger die Raute auf der Stirn des Rindes zu sehen, ein fast internationales Symbol weiblicher Gottheiten. Alle Elemente werden in willkürlicher Weise besonders auf den aus Rindenstoff gefertigten Kleidern kombiniert. (Proc. of the U. S. Nat. Museum, 79 [1932], 1—8.)

Polynesische und ozeanische Elemente in den Chimu- und Inka-Sprachen (CHRISTIAN). — Zugunsten der Theorie MACMILLAN BROWN'S bezüglich der ozeanischen Einflüsse an der peruanischen Nordküste sprechen, wie F. W. CHRISTIAN ausführt, zahlreiche Wortgleichungen zwischen dem Chimu und polynesischen Sprachen. Einige Inka-Worte wieder glaubt er mit indonesischen Wurzeln in Verbindung bringen zu können. Manche Anzeichen sprechen aber auch für einen in entgegengesetzter Richtung laufenden Kulturstrom, der von der Nordküste Perus zu den ostpolynesischen Inseln ging. Indianischen Ursprung verraten am deutlichsten die völlig unpolynesischen Flösse auf den Mangareva- oder Gambier-Inseln; eine Tradition spricht dort auch von einem aus dem Osten gekommenen Häuptling, der diese Bootform einführte. (Journal of the Polynesian Soc., XLI [1932], 144—156.)

War der Doppelausleger in Polynesien und Mikronesien bekannt? (HORNELL). — Gegenüber der Ansicht R. B. DIXON'S, daß das sporadische Vorkommen und die periphere Verbreitung des Doppelauslegers sein höheres Alter gegenüber dem Einzelausleger beweise, zeigt JAMES HORNELL, daß die Polynesier und die Mikronesier niemals Doppelausleger besaßen. Mit der Eliminierung der Marquesas-Inseln, der Osterinsel, Samoas, der Ge-

la Etnologia, Vol. LX-LXI [1930/31], 51 pp.)

Motifs de buffles à Célèbes (WALTER HOUGH). — Dans cette île on a trouvé de nouveaux témoignages de ses rapports avec les Indes. Les sculptures en bois et les décorations des vêtements et des ustensiles présentent la tête du buffle, ou ses cornes, ses oreilles et ses yeux. La tête est à reconnaître le plus nettement sur des objets plastiques. Entre les cornes du buffle il y a parfois la figure d'une femme, indice du culte de *Siva*. Plus souvent on peut voir sur le front du buffle le losange, symbole quasi international des divinités féminines. Tous les éléments sont arbitrairement combinés, surtout sur les vêtements faits d'une substance corticale. (Proc. of the U. S. Nat. Museum, 79 [1932], 1—8.)

Eléments polynésiens et océaniens dans les langues chimu et incas (CHRISTIAN). — M. F. W. CHRISTIAN expose que de nombreuses ressemblances de mots entre le chimu et les langues polynésiennes parlent en faveur de la théorie établie par M. MACMILLAN BROWN concernant les influences océaniques sur la côte septentrionale du Pérou. Dans quelques mots incas il croit retrouver des racines indonésiennes. Il y a des indices qu'un courant de civilisation allait en direction contraire, de la côte septentrionale du Pérou vers les îles polynésiennes. Les radeaux tout à fait non-polynésiens des îles Mangareva ou Gambier trahissent le plus clairement l'origine indienne; une tradition y parle d'un chef venu de l'est qui importa cette sorte d'embarcation. (Journal of the Polynesian Soc., XLI [1932], 144—156.)

Le balancier double était-il connu en Polynésie et en Micronésie? (HORNELL). — M. R. B. DIXON avait prétendu que la présence sporadique et l'extension périphérique du balancier (bout-dehors) double prouve qu'il est plus ancien que le balancier simple. M. JAMES HORNELL démontre que les Polynésiens et Micronésiens n'ont jamais eu de balanciers doubles. Les îles Marquises, l'île de Pâques, les îles Samoa, les îles de la Société, la Nouvelle-Zélande

sellschafts-Inseln und Neuseelands aus dem geographischen Verbreitungsgebiete des Doppelauslegers, wird es klar, daß der Einzelausleger eine unzweifelhaft periphere Verbreitung hat, und zwar in Polynisien, Indien, Ceylon, auf den Malediven, Andamanen und Westnikobaren. So bleibt für den Doppelausleger ein zentrales Verbreitungsgebiet in Indonesien mit einer Ausstrahlung nach Madagaskar und an die Ostküste Afrikas. Diese Ausstrahlung ist aber in verhältnismäßig rezenter Zeit erfolgt. (*Journal of the Polynesian Soc.*, XLI [1932], 131—143.)

étant éliminées du domaine géographique d'extension du balancier double, il est évident que le balancier unique est d'une extension incontestablement périphérique, notamment en Polynésie, aux Indes, à Ceylon, aux Maldives, aux Andaman et aux Nicobars occidentales. Pour le balancier double il reste un domaine central d'extension en Indonésie avec une irradiation vers Madagascar et la côte orientale de l'Afrique. Cette irradiation a eu lieu dans un temps relativement récent. (*Journal of the Polynesian Soc.*, XLI [1932], 131—143.)



Bibliographie.

Rasmussen Knud. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos.* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Vol. VII, Nr. 1.) 308 pp. Copenhagen 1929. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. Kr. 12.—. — *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos.* (Thule Expedition. Vol. VII, Nr. 2.) 166 pp. Copenhagen 1930. — *Iglulik and Caribou Eskimo Texts.* (Thule Expedition. Vol. VII, Nr. 3.) 164 pp. Copenhagen 1930. Kr. 12.—. — *The Netsilik Eskimos.* Social Life and Spiritual Culture. (Thule Expedition. Vol. VIII, Nr. 1—2.) 555 pp. Copenhagen 1931. Kr. 15.—. — *Intellectual Culture of the Copper Eskimos.* (Thule Expedition. Vol. IX.) 350 pp. Copenhagen 1932. Kr. 12.—.

The enormous field of the Fifth Thule Expedition, the Danish expedition to Arctic North America in charge of Dr. KNUD RASMUSSEN 1921—1924, made a division of labor necessary. THERKEL MATHIASSEN and KAJ BIRKET-SMITH took over the study of the material culture among the tribes living in the neighborhood of the head quarters (though this definition should not be taken too strictly, for sometimes sledge journeys for a month or more had to be made in order to get to the fields of study), whereas KNUD RASMUSSEN here limited his observations to his special interest, viz. the intellectual culture including religion, myths, and songs. On his great sledge journey through the Northwest Passage to Alaska, however, he also made lucky inroads into other parts of culture. It is the material from these Central Eskimo tribes which is published in the present volumes: the Hudson Bay (i. e. Iglulik and Caribou) Eskimos, the Netsilik group, and the Copper Eskimos.

From what has been said already it is clear that these volumes are not entirely uniform. This has been brought about not only by the working method, but also to some extent by the mental disposition of the different groups; among the Netsilik tribes, e. g., the amulets play such a part in their life that it is but natural to emphasize this fact in the plan of the work, whereas the Copper Eskimos are born poets, and therefore their songs take up an essential part of the volume dedicated to them. Of course the question of time has also had a considerable influence; even to the perseverance and iron energy of KNUD RASMUSSEN it cannot be indifferent whether he lives a half and a whole year among a tribe as was the case with the Iglulik and Netsilik groups, or whether he has to be content with a few months as among the Caribou and Copper Eskimos. Even in these cases it is astonishing, however, how much he has attained. Many ethnologists having years at their disposal would not have been able to perform a similar task which claims that profound understanding of a primitive people's language and ways of thinking that is only a result of intimacy from childhood. It is, perhaps, necessary to have lived among Eskimos together with KNUD RASMUSSEN in order to fully realize the atmosphere of confidence and respect that surrounds him — a feeling as if he were one of their own great chiefs.

In a way KNUD RASMUSSEN also presents his material as an Eskimo would do. There is no comparative treatment, no discussion of the facts or placing them side by

side with ideas of other peoples, but on the other hand a personal feeling for these plain stories of human life and its struggle against the mysterious powers, these primitive myths and poems, a feeling which makes it evident that they have touched sympathetic chords in his own heart. This personal relation to the material cannot be described, it must be felt. I may add that those who cannot read Danish are further handicapped, because in KNUD RASMUSSEN's works so much depends upon the words and style. It is impossible to state how much has been lost in the translation — something is sure to be, but it must be hoped that it is not too much¹.

In later years the study of individuals has been emphasized in Ethnology. In fact, anybody who has lived among a primitive people will soon have realized that there are exactly as many different characters as individuals. Here the personality of KNUD RASMUSSEN gives him an advantage which he has been able to utilize. He does not limit himself to giving a series of masterly snapshots of the foreign surroundings, but also sketches the outlines of a great many Eskimo men and women in such a way that they appear almost bodily to the reader: *Ivaluarjuk*, the whitebearded story-teller; his dear old sister-in-law *Orulo*; *Oqûtaq* the skeptic; *Anarqâq*, the easily moved shaman whose hysterical hallucinations resulted in a series of fantastical spirit drawings; *Igjugarjuk* from the Barren Grounds, a shaman like *Anarqâq* but a remarkable, powerful figure, murderer and chief at the same time. Very often their biographies are told in their own words, really an invaluable material for a psychologist.

Until the Fifth Thule Expedition visited these tribes, their culture, and particularly its spiritual aspects, was very little known. Besides the accounts of early expeditions in search of the Northwest Passage there was nothing but the collections of Capt. COMER from Hudson Bay, so excellently utilized by FRANZ BOAS, and the observations on the Copper Eskimos made by STEFANSSON and JENNESS; the latter, however, came exclusively from Coronation Gulf and Victoria Island, while those of KNUD RASMUSSEN come from Kent Peninsula farther east. Now we are able to see the fundamental features, common also to their kinsmen in Greenland and Alaska, as well as their own particular characteristics which set them apart from other Eskimo tribes. The fear lies at the back of all their religious ideas. We are afraid, they say, afraid of unsuccessful hunting, of snowstorms, of all the mystic forces that surround us and have us in their power. The greatest danger in life, said an old shaman, is the fact that all food consists of souls, i. e. every animal has a soul which must not be offended. Nature is alive; every rock and every rapid has its special "owner" or *inua*, and queer trolls haunt the lonesome places. The point, therefore, is to hold these powers at bay. This is done in the first place by strictly observing the innumerable taboo rules. If you break one of these rules and do not openly confess your sin (but who likes to do so?), the reaction will invariably appear as a misfortune to the whole community. It is an extremely important fact that the inland dwellers, i. e. the Caribou Eskimos, have far fewer and simpler taboos than the coast tribes. Most of the taboo has some connection with the sea and the sea mammals. It seems, as KNUD RASMUSSEN justly points out, as if the Eskimos have come from the inland, and therefore the sea meant something mystic and new to them, so that they had to be on their guard.

In certain cases they resort to magic formulas, which — as among ourselves — to a very great extent consist of disconnected and meaningless sentences, for which reason the translation is often very difficult. Of course they can also apply to the shamans. Inland the methods of the latter are far more simple than at the coast, a

¹ Unfortunately some errors have not been avoided in the translation. For instance in Vol. VIII pl. opp. p. 294 mention is made of a "blubber-cutter" who was the assistant spirit of a shaman. This mystic being turns out to be nothing but a killer-whale (*Orca gladiator*), which has been made irre recognizable in the translation, the Danish word meaning literally "blubber-cutter". I may just as well mention here that in a similar way the southernmost tribe of Caribou Eskimos is called *Pfeilvolk* in the very much abridged German translation of KNUD RASMUSSEN's popular account of the Fifth Thule Expedition, although the real translation would be Willow People; the Danish word *pil* means both arrow (*Pfeil*) and willow (*Weide*).

parallel to what was the case with the taboo. In several cases KNUD RASMUSSEN has induced the shamans to tell of their own training; these first hand reports are especially interesting, because they show very clearly that the sexual background for the shamanistic call which STERNBERG believed to find among the Siberian shamans at any rate is not to be found here. It has also been possible for KNUD RASMUSSEN to penetrate deeper into the understanding of the Eskimo amulets than anybody else before. Their power is not entirely magic. It is true that a person having an ermine as an amulet has to carry an ermine skin or the like on his person; but if he loses it and it is picked up by another, the power is not transferred to the finder. It consists in a sort of mystic alliance between the amulet and the owner, and this is not dissolved because the material token is lost. This had the great advantage from the collector's point of view that KNUD RASMUSSEN was able to procure an outstanding collection of several hundred amulets. It is an institution that has some resemblance to individual totemism, and this resemblance is strengthened in Alaska where two persons having the same amulet may not marry, but on the other hand every person has as a rule a great number of amulets, and they may just as well as not be other objects than parts of animals or plants, e. g. objects formerly belonging to some dead person.

It was emphasized that there is a characteristic difference between the coast and inland dwellers in regard to taboo rules and shamans. Most typically, however, the difference appears in the central figures of their religious concepts. Among the coast tribes the woman who lives on the bottom of the sea and rules over the sea mammals is the most feared of all deities. She keeps the seals and whales back from mankind, when she is offended. The moon who is feared in Alaska and to some extent also in Greenland as the great punisher of sin, is here comparatively subordinate. Among the inland tribes it is entirely different. The ruler of the sea mammals is quite unknown, the religious ideas centring in the conception of *Sila*, a word nearly impossible to translate, as it means weather, universe and reason at the same time. *Sila* is partly impersonal, partly embodied in a spirit, *Silap-inua*. It is hardly known whether it is male or female (sex is not expressed in the Eskimo language; the general impression is, however, that it is female), and there is certainly no reason for speaking of monotheism; but it is very characteristic to find this idea most pronounced within the tribal group which for other notions has been found to be the most primitive of all Eskimos. It is true that it is not entirely foreign to other Eskimos; it is found among the coast tribes at the Northwest Passage, in Alaska, and in Greenland²; but in these places it is far more vague and confused, being entirely obscured by the deities of the sea and the moon.

KNUD RASMUSSEN's works contain such an abundance of material that it is out of the question to render an account of the whole. Only the myths should be mentioned yet. Everywhere in the text there are myths where they may serve to elucidate the particular topic, but besides some of the greatest chapters exclusively deal with myths, partly in translation, partly in the original texts. The latter are given with interlinear translation, and that the material is of considerable importance also from a linguistic point of view will appear from the fact that there are no less than 23 texts from the Iglulik, 5 from the Caribou, 50 from the Netsilik, and 50 from the Copper Eskimos. Besides there are a great many songs in the original language, vocabularies (the list of Copper Eskimo words alone has a length of 55 pages), notes on the particular shaman language, lists of personal and local names, &c. Even in the general descriptions particular characteristic expressions of the Eskimos are very often given in their own words.

These volumes are therefore indispensable to anyone who studies Eskimo culture and language. One point, however, should still be emphasized: they are equally indispens-

² Originally it was on the basis of the early authors on West Greenland in the 18th century that I arrived at an understanding of *Sila* (Meddelelser om Grønland, Vol. LVI, Copenhagen 1924, p. 433 seq.). Later on THALBITZER has accepted the same idea (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXVI, Leipzig u. Berlin 1928).

able to students of primitive psychology. Very rarely before have such depths been reached in a primitive people's soul. It has been maintained that such a people lacks the faculty of logical thinking. Now doubt this is incorrect. The Eskimos, e. g., may very well produce a logical series of judgments and render an account of cause and effect within the boundaries of their knowledge. On the other hand their credulity towards the relations of their fellow-beings is very great, and in this respect their general level of knowledge allows them to go further than we. The main point is, however, that they do not care for the inconsistencies in their traditions. When KNUD RASMUSSEN pointed out various contradictions in the myths to old *Orulo*, she understood him quite well and was even able to add further examples, but then she continued: "You always want these supernatural things to make sense, but we do not bother about that. We are content not to understand."

It is small remarks like this one that throw a bright light far into the recesses of primitive mind, and of such many are to be found in KNUD RASMUSSEN's works. They are so entirely human. And for that reason if for no other we look forward to the volumes which are to deal with the Western Eskimos in the Mackenzie delta and Alaska.

KAJ BIRKET-SMITH — Copenhagen.

Ximénez Francisco. *Historia de la Provincia de San Vincente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores.* (Biblioteca „Goathemala“ de la Sociedad de Geografía e Historia. Vol. I—III.) Tomo I. XVI + 518 pp. 8°. Tomo II. XXIV + 507 pp. Tomo III. XXXII + 432 pp. Guatemala 1929, 1930 y 1931. Tipografía Nacional.

Fray FRANCISCO XIMÉNEZ (1666—1722) aus dem Dominikanerorden, der 24jährig in Chiapas die Priesterweihe empfang und anschließend auf mehreren Pfarreien der Ordensprovinz St. Vincenz als Seelsorger arbeitete, war einer jener tüchtigen Missionare Mittelamerikas, die nicht nur ihren missionarischen Aufgaben „en calidad de Cura de pueblo“ gerecht wurden, sondern sich auch durch ihre Bücher die wissenschaftliche Nachwelt zu stetigem Danke verpflichteten. XIMÉNEZ' Werke³ ruhten leider fast zwei Jahrhunderte unbeachtet in den Archiven, zunächst des Dominikanerkonvents, dann der Universitätsbibliothek in Guatemala. Man wurde auf ihn aufmerksam durch BRASSEUR DE BOURBOURG („Popol Vuh“) und C. SCHERZER, der 1857 in Wien einige Kapitel aus dem Manuskript herausgab⁴. Seine große „Historia“ aber blieb vorerst noch unzugänglich. Seit 1848 hatte zwar JUAN GAVARRETE von dem Manuskript eine handschriftliche Kopie angefertigt, die bis 1875 in sechs dicken Bänden vorlag und in der Nationalbibliothek von Guatemala deponiert wurde, aber auch diese Kopie blieb so gut wie unbekannt, so daß beispielsweise FRIEDRICH WEBER⁵ die „Historia“ gar nicht nennt. Prof. W. LEHMANN denkt anscheinend auch nur an das Originalmanuskript⁶, wenn er 1907 von den „handschriftlichen Werken“⁷ und 1911 von seiner „Auffindung des vollständigen — als ver-

³ Vgl. SCHERZER, Über die handschriftlichen Werke des Padre FRANCISCO XIMÉNEZ in der Universitätsbibliothek zu Guatemala. In: Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften: Philos. hist. Klasse, XIX, Wien 1856, S. 166—186.

⁴ Las Historias del Origen de los Indios de esta Provincia de Guatemala... Por el R. P. F. FRANCISCO XIMÉNEZ... Publicado por la primera vez... por el Dr. C. SCHERZER, Viena 1857. — Ein wortwörtlicher Neudruck dieser Arbeit erschien 1926 in San Salvador.

⁵ FR. WEBER, Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika, Leipzig 1911, S. 203.

⁶ Allerdings ist, wie GAVARRETE im Vorwort zu seiner Kopie sagt, auch dieses Original kein Originalmanuskript von der Hand des XIMÉNEZ, sondern bereits eine Kopie.

⁷ W. LEHMANN, Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung. In: Archiv für Anthropologie, N. F. VI (1907), S. 125, Anm. 5.

schollen angesehenen — Manuskriptes“ berichtet⁸. Die „Biblioteca Missionum“⁹ kennt sogar nur das Bruchstück, nicht das von W. LEHMANN aufgefundene vollständige Manuskript. Wir haben darum in der vorliegenden Publikation den Erstdruck eines umfangreichen, praktisch noch unbekannten Manuskripts aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts vor uns. Welch großer Dienst damit der Ethnologie, wie insbesondere der Altertumsforschung Mittelamerikas geleistet ist, braucht hier nicht mehr eigens betont zu werden. Schon die Kostproben, die BRASSEUR DE BOURBOURG, SCHERZER und W. LEHMANN, der 1911 („Anthropos“, VI, S. 403 ff.) nur das 36. Kapitel des I. Buches publizierte, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bieten konnten, haben bewiesen, daß XIMÉNEZ zu den Autoren ganz großen Formates gehört, deren Werke eine wahre Fundgrube für ungehobene Schätze sind. Ganz besonders sind die sehr ausführlichen Aufzeichnungen des Verfassers über Sitten und religiöse Anschauungen und Praktiken der Bewohner von Guatemala außerordentlich wertvoll, wie überhaupt all die vielen ethnologischen und historischen Notizen, die sich in seiner „Historia“ finden. Dazu kommt, daß XIMÉNEZ glücklicherweise lange Zitate aus Werken anderer Autoren damaliger und früherer Zeit, die uns heute vollständig verlorengegangen sind, seiner Geschichte mit Quellenangabe einfügte und somit für die Nachwelt rettete. XIMÉNEZ ist nicht leicht zu lesen. Sein Stil ist „unbeholfen und weitschweifig“, so daß die Lektüre „nicht eben ein Genuß ist. Man wird aber für die aufgewandte Mühe reichlich entschädigt durch die Menge wichtigster Nachrichten über die Geschichte der alten Bewohner von Chiapas und Guatemala, die in ihm aufgespeichert sind“ (W. LEHMANN in „Anthropos“, I. c.).

Die vorliegende Erstveröffentlichung ist ein Druck der von GAVARRETE besorgten Kopie. Der I. Band umfaßt die Bücher 1 und 2. der II. Band die Bücher 4 und 5 (bis einschließlich cap. LIV), der III. Band die Bücher 5 (von cap. LV an) und 6 (und zwar nur cap. XXI—XXXV, cap. XXXIX—XLIII, cap. L—LI, cap. LIII, cap. LVII—LXXIV, cap. LXXXV—XCIX). Von den fehlenden Kapiteln ist im „Index“ der Inhalt, der auf die Geschichte der Provinz weniger Bezug nimmt, angegeben. Ebenso ist das von XIMÉNEZ nur angefangene 7. Buch in dieser Ausgabe nur kurz inhaltlich angegeben. Der I. Band enthält noch eine Einleitung von Lic. J. ANTONIO VILLACORTA über Person und Werk des Autors und über die Vorarbeiten für diesen Druck. Auch ist das Vorwort des Kopisten GAVARRETE vom 13. April 1875 abgedruckt. Der II. Band wird eingeleitet von JORGE DEL VALLE MATHEU durch ein interessantes Referat über soziologische Betrachtung über die zwei ersten Bücher der „Historia“. Als der I. Band gedruckt wurde, schloß das zweite Buch mit dem ersten Teil des cap. LXXXI, weil die fehlenden Teile nicht aufzufinden waren. Es gelang aber JORGE DEL VALLE MATHEU, das Fehlende noch aufzufinden, das dann im II. Band gleich nach dem oben genannten Referat veröffentlicht wird. Es handelt sich um cap. LXXXI (2. Teil)—LXXXII des 2. Buches. Der III. Band der vorliegenden Ausgabe wird eingeleitet durch sechs kürzere biographisch-bibliographische Studien, die früher anderswo schon veröffentlicht wurden, über Geschichtsschreiber Guatemalas, und zwar berichtet AUGUSTIN MENCOS über BERNAL DIAZ DEL CASTILLO (1492—1574), ANTONIO REMESAL, FRANCISCO ANTONIO DE FUENTES Y GUZMAN (1643—1700), FRANCISCO VAZQUES, FRANCISCO DE XIMÉNEZ (1666—1730¹⁰), und RAMON A. SALAZAR schreibt über DOMINGO JUARROS (1752—1821). Jeder kleinen Studie ist ein Faksimile der Namensunterschrift des jeweils beschriebenen Mannes beigelegt. Den Abschluß des III. Bandes bildet dann eine „Sinopsis“ über den Inhalt der „Historia“ aus der Feder von J. ANTONIO VILLACORTA.

So stellt sich diese Publikation als ein ganz besonders wichtiges und verdienstvolles Werk dar. Der „Sociedad de Geografía e Historia“, die den Druck ermöglichte,

⁸ W. LEHMANN, Der Kalender der Quiché-Indianer Guatemalas. In: „Anthropos“, VI (1911), S. 403.

⁹ ROB. STREIT, Biblioteca Missionum. III. Band. Amerikanische Missionsliteratur 1700—1909, Aachen 1927, S. 408.

¹⁰ Das Todesjahr des XIMÉNEZ steht anscheinend nicht eindeutig fest. GAVARRETE gibt überhaupt kein Todesjahr an, MENCOS nennt hier das Jahr 1730 und VILLACORTA nennt in der Einleitung zum I. Band der „Historia“ das Jahr 1722.

und ihrem derzeitigen Direktor, Herrn Lic. J. ANTONIO VILLACORTA, dessen Initiative diese Veröffentlichung zu danken ist, ist der Dank aller Amerikanisten gewiß. Wir gratulieren zu der schönen Leistung und hoffen, daß noch manche unveröffentlichte Manuskripte älterer Zeit in der Biblioteca „Goathemala“ diesen drei Bänden der „Historia“ des XIMÉNEZ folgen werden.

GEORG HÖLTKE.

Deursen A. van. *Der Heilbringer.* Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern. 395 SS. in 8°. Groningen, Den Haag, Batavia 1931. J. B. WOLTER'S Uitgevers-Maatschappij N. V. Preis: Hfl. 5.90.

Zum erstenmal nach P. EHRENREICH's Abhandlung „Götter und Heilbringer“ (Z. f. E., 38, 1906, 536—610) und nach P. W. SCHMIDT's grundlegendem Vortrag „Heilbringer bei den Naturvölkern“ (Int. Woche f. Rel.-Ethn., IV, 1926, 248—261) wird uns in vorliegendem Werke eine zusammenfassende, eingehende Studie zur Heilbringerfrage, und zwar über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianerstämmen, vorgelegt. Der Verfasser ist damit — nach P. SCHMIDT's Wort — an „eine der interessantesten aber auch der schwierigsten Aufgaben“ der Religionsgeschichte herangetreten. Wir rechnen es dem Autor nicht gering an, daß er uns das umfassende Material zur Heilbringergestalt fast lückenlos, und zwar auch aus den ältesten Quellen, dargeboten hat. Im einleitenden Abschnitt „Die Methode der Forschung“ bringt er recht gute und brauchbare Bemerkungen, läßt aber hier schon einen Punkt außer acht, der für die weitere Behandlung und ihren Erfolg von wesentlicher Bedeutung gewesen wäre: die kulturhistorische Sichtung und Schichtung des Materials. Was wir von ihm zuerst erwartet hätten, wäre die Verfolgung der Entwicklung der Heilbringergestalt durch die jüngeren Schichten hindurch bis zu den ältesten hinauf gewesen. Diese Aufgabe hat er nicht gelöst, ja nicht einmal in Angriff genommen, glaubt aber doch (S. 343) behaupten zu können: „Jedenfalls sind die unterschiedenen Heilbringertypen nicht die aufeinanderfolgenden Glieder einer Entwicklungsreihe“. Ein zweiter wesentlicher Mangel, der es zu einer tiefergehenden und überzeugenden Erklärung der Heilbringerelemente nicht kommen ließ, ist seine aprioristische, auf FAHRENFORT's Autorität gestützte Ablehnung einer astralmythologischen Deutung als „sehr einseitig und außerordentlich willkürlich“ (S. 349). Die in dieser Hinsicht gegen EHRENREICH geführte Polemik (S. 348 ff.) beweist nur das eine, daß VAN DEURSEN zur Behandlung mythologischer Probleme nicht die notwendigen Voraussetzungen mitbringt: weder den Blick noch die Schulung des Mythologen. Was er gegen die astralmythologische Bedeutung der Heilbringergestalten vorbringt, nimmt sich geradezu ärmlich aus gegenüber der Überfülle von lunarmythologischen Formen und Vorstellungen, die in seinem eigenen Material eingestreut liegen, ohne daß er sie sähe. Darum bleibt auch von ihm der Dualismus (besser wohl die „Polarität“) der Heilbringervorstellung gänzlich unverstanden, darum die Beantwortung der Frage, warum der Heilbringer so oft in theriomorpher Gestalt auftritt, völlig unzulänglich. Das Problem des Verhältnisses des Heilbringers zur Gottheit („einer älteren Stufe des Numinosen im Volksbewußtsein“, S. 368) ist wohl im Sinne der Priorität der Gottheit beantwortet, im übrigen aber die scharf erkennbare Abhebung der Heilbringergestalt vom Höchsten Wesen als Schöpfer in den zentralkalifornischen Schöpfungsmythen nicht genügend erkannt, an einigen Stellen in polemischen Bemerkungen gegen P. W. SCHMIDT abzuschwächen gesucht. Dabei sind VAN DEURSEN's Aufstellungen allzu widerspruchsvoll, als daß dies nicht sofort in die Augen springen müßte: S. 315 sind Erdmacher und Coyote in den Maidu-Mythen „einander fast ebenbürtig“, drei Zeilen später erscheinen sie in „ganz gleichen Funktionen“. Man muß es bedauern, daß VAN DEURSEN nicht mit größerem Verständnis das aufgenommen hat, was P. SCHMIDT an Grundsätzlichem auf diesem Wege — in obgenannter Abhandlung, sowie in der Darstellung der Kulturhéroen im II. Band „Ursprung der Gottesidee“ — bereits vorgezeichnet hatte. Statt der erwarteten, von Tat-

sachen abgeleiteten Erkenntnisse müssen wir uns mit einem „es läßt sich leichter denken“, „es will uns vorkommen“ begnügen.

Was VAN DEURSEN als „zusammenfassende Thesen“ vorlegt, befriedigt demnach auch gar nicht. Im besonderen trifft das in Punkt 8 über „die Entwicklung der Heilbringervorstellung“ Gesagte infolge der dargelegten Mängel des Wesen der Sache nicht; es bewegt sich auf Nebenlinien. Daß der Heilbringer dem Wunsch nach einer Befriedigung des kausalen Bedürfnisses sein Entstehen verdankt, dafür ist im Buche nirgends ein eingehender Beweis angetreten. Das kausal-logische Denken des ältesten Menschen hat ihn zur Vorstellung eines höchsten persönlichen Wesens geführt; daß der Heilbringer, der schon in den ältesten Kulturen neben ihm und gegen ihn auftritt, aus der gleichen Voraussetzung *restlos* zu erklären sei, leuchtet nicht gut ein. Hier müssen noch andere Faktoren, und zwar schon in der allerältesten Zeit, am Werk gewesen sein. Ob das astralmythologische, näherhin: lunarmythologische Denken nicht schon bis in die ältesten Kulturen hinein in dieser Hinsicht gestaltend mitgewirkt hat, diese Möglichkeit scheint mir nicht abweisbar.

Nicht unausgesprochen kann bleiben, daß das Buch mit stilistischen Mängeln übersät ist, daß sprachliche Ausdrücke unrichtig verwendet werden und Interpunktionen in solcher Menge ausgelassen sind, daß stellenweise die Lesbarkeit und Verständlichkeit des Textes gestört erscheinen.

So müssen wir denn auch nach dem Erscheinen dieses Buches auf den Religionshistoriker warten, der uns der Lösung jenes Problems ein Stück näherführt, das nach P. SCHMIDT eines der letzten ist, welches die Religionsgeschichte zu lösen haben wird.

L. WALK — Wien.

Chao Yüan-jen. *Kuang-hsi Yao-ko chi-yin* (= JAW YUANRENN: Phonetics of the Yao Folk-songs). Academia Sinica, Nat. Res. Inst. of Hist. and Phil., Monograph A, Nr. 1. Peiping 1930. 187 SS. (Chinesisch.)

Das hier vorliegende Untersuchungsmaterial umfaßt 197 Volkslieder der Yao aus Kuanghsi, die in chinesischer und phonetischer Schreibung gegeben werden. Die Lieder zerfallen in drei große Gruppen: echte Tanzlieder der Yao (Nr. 1—90). Die verschiedenen darin enthaltenen Motive sind: Himmel, Natur, Wasser, Arbeit und Liebe. Ferner folgt ein Zyklus von zwölf Liedern, die in den zwölf Monaten blühenden Pflanzen besingend (Nr. 91—102). Wir finden ähnliche Zyklen oft in China. Schließlich ein Zyklus Lieder, die mit den einzelnen Jahren des Sechzigerzyklus beginnen (Nr. 103—197). Dieser Zyklus umfaßt eigentlich 120 Lieder, es konnten aber nicht mehr alle zusammengebracht werden. Dem Inhalt nach sind viele von ihnen Liebeslieder. Diese letzte große Liedergruppe ist zweifellos am stärksten chinesisch beeinflusst, sie enthält u. a. Anspielungen auf die Fünf-Elementen-Lehre. Sämtliche Lieder, mit ganz geringen Ausnahmen, sind Vierzeiler zu je sieben Zeichen, sie entsprechen also der einen Form des chinesischen Gedichts. Sie sind meist auch in sich streng aufgebaut. Wir geben als Beispiel das Lied Nr. 43:

„Das klare Wasser ist ganz weiß, es ist nicht gut zu trinken;
Das Teewasser ist ganz gelb, es ist recht angenehm zu trinken.
Ich bin ein häßlicher Mensch, habe keine schöne Sprache;
Du bist ein schöner Mensch, hast eine sehr angenehme Sprache.“

Nr. 29:

„Der Ahorn ist sehr groß, auf der ebenen Erde;
Die Trauerweide ist ganz zart, auf den Bergen.
Die Trauerweide hat Blüten, sie setzt nicht Früchte an;
Der Ahorn hat Blüten, er setzt viele Früchte an.“

Die Lieder sind nach CHAO formell und besonders inhaltlich chinesischen Volksliedern sehr ähnlich. Sie sind stark chinesisch beeinflusst, besonders die Sechzigerzyklus-Lieder. Das hat folgenden Grund: „Es sind strenggenommen keine Yao-Lieder, sondern es sind

von Yao gesungene chinesische Lieder. Ihre Abteilungen kommen manchen kantonesischen Volksliedern sehr nahe; ihre Laute sind grobenteils auch chinesische Laute. Aber das Interessante hieran ist: obwohl es chinesische Laute sind, so sind sie doch durchaus nicht gleich irgendwelchen jetzigen uns bekannten Kuang-tung- oder Kuang-hsi-Lokaldialekten. Sie bilden direkt eine eigene Gruppe Kuang-shi-Dialekt“ (S. 6—7). Die Yao sprechen also außer ihrer Yao-Sprache, in der sie sicher auch noch eigene Lieder haben, einen eigenen chinesischen Dialekt, in dem sie ihre Dichtungen schaffen, die verständlicherweise vielfach chinesisch beeinflusst sind. Die Lieder enthalten außer den Dialektworten nur wenige nichtchinesische Worte. Sie sind daher auch ohne weiteres chinesisch schreibbar, wobei die Yao-Worte teils lautlich umschrieben, meist aber sinngemäß übersetzt werden. Die eingehenden phonetischen Untersuchungen CHAO's führten zu dem Ergebnis, daß es sich um einen eigenen Kantondialekt handle, der sogar eine Anzahl älterer Elemente enthält, also keinesfalls jung sein kann. Das ist ein wichtiges Ergebnis für die Beurteilung der Kultur dieser Yao, über die wir durch YEN FU-LI (= F. JÄGER) (s. Ethn. Anz., III, H. 1, Ref. EBERHARD) unterrichtet sind.

W. EBERHARD — Berlin.

Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für WILHELM GEIGER zur Vollendung des 75. Lebensjahres. 1856 — 21. Juli — 1931. Herausgegeben von WALTER WÜST. X + 328 SS. Mit einem Lichtbild des Jubilars, 5 Abbild. u. 2 Schrifttafeln. Leipzig 1931. Verlag: OTTO HARRASSOWITZ. Preis: Mk. 20.—.

Wenn man die Bedeutung einer Persönlichkeit nach der Weite der Kreise beurteilt, in denen sich ihr Einfluß gestaltend und richtunggebend geltend macht, erscheint WILHELM GEIGER, der Altmeister der einst ungeteilten indo-iranischen Philologie, wohl als einer der ganz Großen in der Gelehrtenwelt der Gegenwart. Denn wer das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Festschrift überblickt, muß erkennen, daß Ost und West mit gleicher Freudigkeit dem greisen Jubilar die Gaben ihrer Verehrung und Dankbarkeit dargebracht haben. Wir Deutschen können stolz darauf sein, einen Mann zu den Unseren zu zählen, der für die Wissenschaft des Orients so vieles und Unvergängliches geleistet hat, daß Inder und Ceylonen ihn als den „Ihren“ feiern. Was in dieser Ehrengabe zusammengetragen wurde, ist von solcher Mannigfaltigkeit und berührt so viele verschiedene Gebiete, daß es vielleicht nur einen Mann gibt, der alle Beiträge mit dem gleichen Verständnis zu lesen vermag; und dieser eine ist der Beschenkte selbst, WILHELM GEIGER. Darum seien hier auch nur jene Artikel besprochen, welche für die Ethnologie von besonderem Interesse sind.

A. M. HOCART untersucht die Frage, welche Bevölkerungsschichte Ceylons unter den im Mahavamsa erwähnten *Yakshas* zu verstehen sei. *Yaksha* bedeutet Dämon, aber auch Dämonenanbeter. Inletzterem Sinne ist das Wort in den ältesten buddhistischen Schriften über die Eingebornenbevölkerung Ceylons gebraucht. Die *Yakshas* werden durchwegs als ein Volk mit einer verhältnismäßig hoch entwickelten Kultur und festen Siedlungen geschildert; nicht die leiseste Andeutung spricht dafür, daß sie Höhlenbewohner und schweifende Jäger waren. Daraus schließt HOCART, sie seien nicht, wie allgemein angenommen wird, mit den Weddas identisch. Denn wären die unmittelbaren Vorgänger der Singhalesen in Ceylon primitive Jäger gewesen, so würden sie kaum von der Überlieferung als ein sesshaftes Volk mit wohlausgebildeter staatlicher Organisation beschrieben werden. Auch die neben den Feuersteinwerkzeugen gefundene Keramik macht es wahrscheinlich, daß in Ceylon schon vor der Singhaleseneinwanderung außer den Weddas noch andere Völker gelebt haben. Auf diese, als *Yakshas* bezeichneten Völker könnten auch die kürzlich gefundenen Dolmen zurückzuführen sein. Die Kultur der Weddas ist von der der *Yakshas* stark beeinflusst. In der singhalesischen Kastenordnung nehmen die Weddas als Jägerkaste einen hohen Rang ein; das Nitinghanduva nennt sie sogar als zweithöchste Kaste, „bestehend aus Königen oder Ministern, die sich in die Wälder

zurückzogen“. Dieses Beispiel zeigt, von wie hohem Werte für die Ethnologie gerade in Indien die Unterstützung der Philologie ist. LUDWIG BACHHOFFER wendet sich in einem „Hellenistisch oder Spät-Gandhara?“ betitelten Aufsätze gegen die Anschauung, „je ähnlicher ein Werk der Gandhara-Plastik einem Werke der griechischen Skulptur ist, desto älter ist es“. Neue Ausgrabungen haben gezeigt, daß die lokalen nordwestlichen Plastiken des ersten Jahrhunderts n. Chr. noch von großer Primitivität sind und in gar nichts an die griechische Kunst erinnern, die der hellenistischen ähnliche Gandhara-Plastik aber in das vierte bis fünfte nachchristliche Jahrhundert datiert werden muß, also von dem Hellenismus durch einen Intervall von 600 bis 700 Jahren getrennt ist. Die Ursache für die Ähnlichkeit der hellenistischen und der Gandhara-Plastik liegt nicht in einer Beziehung zwischen beiden, sondern darin, daß es sich beide Male um eine ausgesprochene Spätkunst handelt, also um eine Kunst starken Ausdrucks und bewegter Formen.

HARIT KRISHNA versucht, die Kultur der Veden mit den Kulturen des alten vorderen Orients in Verbindung zu bringen. Daraus, daß die minoische Kultur etwa 1000 v. Chr. von erobernden Indogermanenscharen zerstört wurde, schließt er, daß die Einwanderung der Arier nach Indien um dieselbe Zeit stattgefunden habe. Weshalb er gerade den Eintritt der Griechen in die mittelländische Welt als Maßstab nimmt, da doch spätestens 2000 v. Chr. die ersten Indogermanen in Vorderasien auftauchten, ist mir nicht ganz verständlich. Auch die Identifizierung im Rgveda genannter Stämme mit Völkern, welche in ägyptischen Inschriften als Feinde Ramses III. erwähnt werden, scheint einigermaßen bedenklich. Weist doch gerade in der folgenden Abhandlung „Ein weiterer irano-skythischer Eigennamen im Rgveda“ WALTER WÜST nach, daß der Rgveda fast gar keine Verbindung mit den vorderasiatischen Ländern hat, dagegen manche Namen aus Mittelasien bezogen hat. Die übrigen Beiträge, unter denen sich solche von JULES BLOCH, E. LEUMANN, M. WINTERNITZ, FR. HOMMEL, J. W. HAUSER, STEN KONOW, SIR AUREL STEIN und TH. DOMBART befinden, können hier nicht alle im einzelnen angeführt werden. Zum Abschluß des würdigen Werkes berichtet R. F. MERKEL über ein religionsgeschichtliches Kolleg, das W. GEIGER 1902/03 gehalten hatte. GEIGER betonte schon damals, daß die Religionswissenschaft eine historische Disziplin sei und es kein Volk ohne Religion gebe. Sogar die „monotheistischen Züge in den sogenannten Naturreligionen“ hatte er aufzuzeigen versucht und somit schon vor 30 Jahren auf Probleme hingewiesen, die heute noch im Mittelpunkt der Diskussion stehen.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Boas Franz. *The Religion of the Kwakiutl Indians.* Part I. Texts. XVIII + 284 pp. Part II. Translations. VIII + 288 pp. in 8°. (Columbia Univ. Contributions to Anthropology. Volume X.) New York 1930. Columbia University Press.

Als Weiterführung seiner Veröffentlichungen über die Kwakiutl-Indianer im Nordosten der Vancouver Insel legt der unermüdliche Verfasser die reichen Schätze aus dem Geistesleben jener Eingebornen vor. In einige seiner früheren Werke sind bereits kurze Teilstücke aus den religiösen Anschauungen und Gebräuchen eingeschoben worden; nun läßt er den gesamten Besitz an diesen geistigen Werten, den er als Erzählungen oder Mythen aufgenommen hat und im Urtext mit genauer Übersetzung bietet, erscheinen. Den meisten Raum nehmen, außer dem Winterzeremonial, die Gebete mannigfaltigen Inhaltes ein; die Stellung der Sonnengottheit im Glaubensleben und die Psychologie des Schamanen erläutern andere Erzählungen. Mit dieser neuen Bereicherung der bisher vorliegenden Werke über die Kwakiutl dürfte der gesamte Kulturbesitz der genannten Indianer erschöpft sein; für seine umfassende und tiefgründige Forschungsarbeit hat sich der Verfasser weite Kreise zu Dank verpflichtet. Es drängt sich mir der Wunsch auf die Lippen: Gäbe es doch von recht vielen Indianerstämmen eine solch vollständige und genaue Monographie, wie BOAS sie von den Kwakiutl geschaffen hat.

MARTIN GUSINDE.

1. *Mappae Arabicae*. Band I: 5 Hefte. 1. Heft (Doppelheft): Einleitung und Islam-Atlas Nr. VI, Text und Taf. getrennt. 2. Heft (Doppelheft): Die Weltkarte des IDRISI vom Jahr 1154 n. Chr. mit der schwarzen Karte in 6 Blättern, Text und Karte getrennt. 3. Heft: Die kleine IDRISI-Karte, Text und Karte (in einem Umschlag). Band II: Europa und Afrika mit Beiheft: Islam-Atlas Nr. III und IV. Band III: Asia I (Vorder- und Südasien) mit Beiheft: Islam-Atlas Nr. I, II, V, VII—XII. Band IV: Asia II (Nord- und Ostasien) mit Beiheft: Islam-Atlas Nr. XIII—XX. Band V: Weltkarten und Nachträge zu den Länderkarten mit einem Beiheft. Preis für Band I—V pro Band Mk. 12.—, wenn zusammen bezogen, in zwei Leinwandmappen. Band VI: IDRISI-Atlas (Ergänzungsband), enthält sämtliche arabische Originale zu beiden IDRISI-Karten: 332 Kartenblätter auf 82 (2 + 80) Lichtdrucktafeln. Preis in Leinenmappe Mk. 30.—. — 2. *Die große farbige Idrisi-Karte vom Jahre 1154 n. Chr.* Mit Heft: Erläuterungen. Ermäßigter Preis Mk. 10.—. MILLER's Selbstverlag, Stuttgart, Staffenbergstraße 54.

K. MILLER ist uns kein Unbekannter. Wir verdanken ihm unter anderem die *Mappae mundi*, dann seine große Arbeit über die Peutinger Tafel und *Itineraria Romana*. Wer sich mit historischer Geographie beschäftigt, wird immer wieder MILLER's Werk zur Hand nehmen. Seine letzte große Veröffentlichung faßt nun die arabischen Karten zusammen.

Wir wissen diese schwere Arbeit zu schätzen, denn MILLER hat es verstanden, fast alles Material zusammenzutragen, darunter Karten, welche bisher dem Arabisten und Geographen fast unzugänglich waren. Es handelt sich dabei um die Abbildung der Handschriftenkarten arabischer Geographen, wie BALHI, ISTAHRI, MUKADDASI, AHMAD AT-TUSI, IBN SAID und NASIR AD-DIN TUSI sowie der Karten IDRISI's, von dessen Arbeiten er die große farbige Karte von 1154 in einer hervorragenden Faksimileabbildung nach dem Original bringt, welches sich in der *Hakim Oghlu Ali Pascha*-Bücherei in Konstantinopel befindet. In einem Beiheft schildert er den Lebenslauf und die Arbeiten IDRISI's, eine für mit dem Stoff nicht vertraute Geographen erfreuliche Zusammenfassung des schon bekannten Materiales.

Vielleicht wäre es besser gewesen, einige Karten in größeren Abbildungen und dadurch lesbarer zu drucken. Auf jeden Fall ist die Abbildungsarbeit MILLER's ein außerordentlich verdienstvolles Werk. Dagegen bestehen schwere Bedenken gegen die beigegebenen Erläuterungshefte und Transkriptionen seiner Karten.

In seinem Einleitungshefte schreibt MILLER: „Wer Fehler findet, den bitten wir, sie einfach zu verbessern, wenn es ihm aber wohltut, mag er sich über die Unwissenheit der Übersetzer lustig machen.“ — Gerade weil ich MILLER und seine große Arbeitskraft sehr hoch schätze, hat mich dieser Satz außerordentlich schmerzlich berührt, denn MILLER's Unwissenheit als Übersetzer ist nicht lustig, sondern zum Weinen.

Man kann nämlich nicht die Fehler verbessern, weil fast alles mit wenigen Ausnahmen fehlerhaft ist. Wir kennen nicht seine Mitarbeiter, außer Prof. SEYBOLD, dessen Arbeit aber nicht mehr festzustellen ist. Seine anderen Mitarbeiter nennt MILLER selbst „untergeordnete Kräfte“.

Wenn sich doch MILLER selbst an seine Bemerkung in der Einleitung gehalten hätte: „Wir wollen in den *Mappae arabicae* nur das Rohmaterial bieten, welches nach allen Seiten verbessert und vertieft werden kann.“ Wir wären ihm dankbar gewesen, denn sein Kommentar wird leider von Leuten benutzt werden, die auch von Arabistik wenig verstehen und seine falschen Transkriptionen und Auslegungen weitertragen werden.

Seine Hypothese über die Art des geographischen Unterrichts ist falsch. JANSKY hat sich mit dieser Frage schon in seiner großen Besprechung in „Le Monde Oriental“, Bd. XXI, 1927, S. 242—248, beschäftigt, ebenfalls klar den Angriff gegen den bekannten

Wiener Orientalisten MŽIK mit Bezug auf die Arbeit NASIR AD-DIN TUST's zurückgewiesen. Ich finde dies für ein besonders starkes Stück, wenn MILLER sich zwar über bekannte Orientalisten nicht „lustig“ macht, aber ihre wertvollen Arbeiten mit seinen geringen orientalistischen Kenntnissen oder denen seiner „untergeordneten Kräfte“ verbessern will. Wenigstens kann man verlangen, daß bei den Transkriptionen der Bearbeiter die Inschriften richtig lesen kann und unter vielen anderen der Türkenstamm *Tuguzguz* nicht mit *Bagharghar* und *tagargar* umschrieben wird. Schließlich soll doch die Umschreibung den mit arabischen Buchstaben nicht vertrauten Geographen die Benutzung der Karten möglich machen.

Mit den vielen falschen Lokalisierungen in Asien hat sich MŽIK in einer eingehenden Besprechung in der „Orientalischen Literaturzeitung“, 1930, S. 530—534, auseinandergesetzt. Ich kann mich ihm nur anschließen, wenn er sagt: „Eine Stellungnahme im einzelnen zu MILLER's Arbeit, eine undankbare Aufgabe, die, genau genommen, einem Durchkorrigieren fast des ganzen Werkes gleichkäme, würde die Besprechung zu einem Buche anschwellen lassen.“

Ich möchte mich deshalb darauf beschränken, einige Hinweise zu geben, auf welche die vorhergehenden Kritiker nicht eingegangen sind. Auch sie haben immer wieder darauf hingewiesen, daß schließlich die Karten nur im Zusammenhang mit den arabischen geographischen Büchern zu verstehen sind. Aber diese sind von MILLER anscheinend überhaupt nicht herangezogen worden. Wenn dies nämlich geschehen wäre, so könnten nicht so viele Irrtümer, besonders bei IDRIS's Afrikaauslegung, vorkommen.

Aber selbst seine Transkriptionskarten und seine übertragenen Karten stimmen nicht mit seinen eigenen Kommentaren überein. In Bd. II, S. 182, Karte 53, setzt MILLER den *gebl galsani* gleich *Tibesti*, trotzdem er auf der Karte zwischen den Oasen *Dachle* und *Chargah* liegt. *Ard al gifar*, *al gofar* wird bei ihm zu der Senussi-Oase *Kufara* im Inneren der Libyschen Wüste, während sein Kommentar es richtig mit der Oase *Farafra* zusammenbringt. In der Karte ist *Chargah* und *Dachle* verwechselt, wie es in IDRIS's Buche öfters vorkommt. Mit dieser Frage und der Gleichsetzung *Santaria* = *Siwa*, aber Land von *Santaria* gleich den ganzen ägyptischen Oasen, habe ich mich schon in meiner Arbeit: „Die großen Ost-West-Karawanenstraßen durch die Libysche Wüste“, PETERMANN's geogr. Mitt., 1924, S. 220 ff., auseinandergesetzt. So ist *Gebel galsani*, besser *Gebel alsana*, der Steilabfall nördlich der Oasen *Dachle* und *Chargah*, wo auch CATON-THOMPSON, „The Prehistoric Geography of Kharga Oasis“, Geogr. Journal, London 1932, Heft 5, die alten Minen wiedergefunden hat.

Taguā unter anderem ist die kleine Oase *Lagia* (siehe BORCHARDT, „Oasen und Wege der südlichen Libyschen Wüste“, PETERMANN's geogr. Mitt., 1929, S. 304, Anm. 22). Da aber diese wichtigen Punkte alle auf der Karte falsch lokalisiert wurden, so müssen sich zwangsläufig weitere Irrtümer ergeben.

Um nochmals zusammenzufassen. MILLER hat mit seiner Veröffentlichung der Karten für unsere Wissenschaft ein ganz grundlegendes Werk geschaffen. Seine Transkriptionen und sein Kommentar sind leider verunglückt. Es ist dies sehr schade und es ist zu hoffen, daß dieses Manko einmal ausgeglichen werden wird.

Wir machen uns deshalb nicht darüber „lustig“, sondern wir freuen uns über das Gute und danken ihm dafür.

PAUL BORCHARDT — München.

Tisserant Charles. *Essai sur la grammaire Banda.* (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XIII.) 185 pp. in 8°. Paris 1930. Prix: cartonné toile: France Fr. 30.—; Etranger Fr. 45.—. — *Dictionnaire Banda-Français.* (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XIV.) 617 pp. in 8°. Paris (V^e) 1931. Institut d'Ethnologie, 191, Rue Saint-Jacques. Prix: cartonné toile: France, Fr. 90.—; Etranger, Fr. 110.—.

M. CHARLES TISSERANT et élève de M. P. SACLEUX et prouve par ce titre même sa compétence pour éditer la grammaire et le dictionnaire de la langue Banda. Il nomme

sa grammaire un essai; il sait parfaitement bien d'ailleurs que beaucoup d'idiotismes du Banda ne trouveront leur explication que quand les langues voisines auront été examinées à fond d'une manière analogue.

Le Banda, qui est parlé au nord du coude de l'Oubangui, se divise en beaucoup de dialectes et de sous-dialectes; les dialectes étant si distants les uns des autres, on pourrait les prendre presque pour des langues. Dans la préface de la grammaire ils sont tous énumérés. Le Banda fait partie des langues dites soudanaises; c'est une «langue analytique très évoluée», comme dit l'auteur. M. TISSERANT se défend contre la supposition qu'il faille rattacher les langues d'Oubangui aux langues Bantou; il repousse catégoriquement la désignation «Semi-Bantou».

La langue Banda est extrêmement riche en sons. L'auteur emploie la transcription ROUSSELOT-SACLEUX. Je trouve à redire que ni dans la grammaire, ni dans le dictionnaire les accents musicaux ne furent indiqués. M. TISSERANT connaît fort bien les accents; ils distinguent seulement l'accent principal, l'accent secondaire et l'accent moyen. N'y aurait-il pas des accents composés, surtout dans la fusion de certains mots? Je serais tenté à en présumer l'existence, puisqu'ils furent constatés également dans d'autres langues du Congo.

Dans 8 chapitres, on traite la grammaire qui est une initiation très étendue et très solide, d'autant plus que les règles sont justifiées par de nombreux exemples.

Il y a deux appendices: le premier est un exposé de la formation des dérivés et des mots composés, le second comprend deux récits avec notation interlinéaire. On aimerait à voir un plus grand nombre de textes pareils.

Le dictionnaire est précédé de la liste des signes phonétiques et de celle des sigles et des abréviations. C'est que la dictionnaire ne présente pas un dialecte unique, mais l'auteur y enregistre de la langue Banda tous les dialectes qui lui sont connus. De plus le texte est hérissé de sigles et d'abréviations. Au linguiste cette œuvre conviendra fort bien, pour l'usage pratique la disposition en est moins favorable.

Dans une annexe d'une soixantaine de pages l'auteur offre une liste de noms de plantes avec leurs noms botaniques, pour autant qu'ils étaient certains.

La linguistique africaine est énormément enrichie par les deux œuvres de M. TISSERANT lequel a droit à notre reconnaissance toute spéciale. P. SCHEBESTA.

Arnold Thomas † and Guillaume Alfred. *The Legacy of Islam.* XVI + 416 pp. With ninety-two Illustrations. Oxford 1931. At the Clarendon Press. Price: sh. 10.-net.

Vorliegendes Werk bildet eine Nummer aus The Legacy Series. Es lag nahe, neben den vorhergehenden Bänden *The legacy of Greece, of Rome, of the Middle Ages, of Israel* auch das Thema *the legacy of Islam* zu bearbeiten. In 13 Beiträgen aus der Feder verschiedener Autoren werden behandelt der kulturelle Einfluß des Islams auf Spanien und Portugal, die kulturellen Ergebnisse der Kreuzzüge, Geographie und Handel, Kleinkunst, Architektur, Literatur, Mystik, Philosophie und Theologie, Recht und Gesellschaft, Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Medizin, Musik, Astronomie und Mathematik. Der konvolutartige Eindruck dieser Inhaltsangabe ist durch die Vielzahl der Verfasser verursacht. Ausgezeichnete Photos und Zeichnungen dienen der Veranschaulichung.

Das Werk bietet auf knappem Raum eine dankenswerte Übersicht der zahlreichen positiven Werte islamischer Kultur, die für gewöhnlich weniger bekannt sind und weniger geschätzt werden als die Kulturelemente der griechisch-römischen Antike. Allerdings wäre ohne das Erbe der Antike eine islamische Kultur, so wie sie sich historisch gestaltet hat, völlig undenkbar; „die Araber sind vor allem Schüler der Griechen“ (p. 376), ihre Wissenschaft ist Mondlicht, das von Hellas' Sonne stammt, nebst einigen selbstleuchtenden Sternen (p. 354). Immerhin weisen die Sonderformulierungen des übernommenen

philosophischen Gedankenguts und namentlich die Architektur auch beachtenswerten Eigenbesitz auf.

Eine Schwierigkeit liegt im Titel: *Legacy of Islam*. Der Herausgeber selbst spricht von einem provocative title (preface V) und will das Vermächtnis des Islams nicht qua religion betrachten; Islam als Religion soll hier nur gelten als „the fundamental fact which made the legacy possible“. Daher wird im Verlaufe der Darstellung bald von arabischer, bald wieder von islamischer Kultur, Philosophie, Kunst usw. gesprochen. Wenn man freilich das islamische Bekenntnis zum Fundamente nimmt, so müßte man, um ein Vollbild zu erhalten und die Bilanz abzuschließen, neben der aktiven Bereicherung der Menschheitskultur durch den Islam auch die passive Seite überprüfen. Dahin gehören die von Bekennern des Islams in Kleinasien und Ägypten geschaffenen Trümmerstätten in antiken Kulturzentren, die übertünchten Mosaiken und der blutige Handabdruck in der Hagia Sophia von Konstantinopel. Die „angebliche Rolle des Islams als Kulturträger in Afrika“ hat Jos. MARQUART in den ausführlichen Prolegomena des Werkes „Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden“, Leiden 1913, mit Tatsachen illustriert.

Überhaupt war es ein nur zu lange vernachlässigtes Kapitel der Forschung, auch zerschlagene, unterdrückte und vergessene Kulturen aufzudecken und enterbte Völker wenigstens wissenschaftlich zu ihrem Rechte gelangen zu lassen. Wäre dieses hohe Ziel moderner Ethnologie erreicht, so ließen sich auch von diesen Völkern und Kulturen ohne Zweifel viele Bände schreiben mit dem Titel: *The legacy of...*

JOH. KRAUS.

Czekanowski J. *Zarys Antropologii Polski*. (Lwowska Biblioteka Slawistyczna. XI.) 592 SS. Mit 4 Tafeln und 2 Karten. Lwow 1930. Verlag: JAKUBOWSKI.

J. CZEKANOWSKI hat in diesem Buche eine ausführliche Übersicht über die bisherigen Ergebnisse seiner Arbeiten und der seiner Schüler gegeben, die zeigt, daß Polen heute zu den anthropologisch am besten bekannten Ländern Europas gehört. Durch seine Differenzierungsmethode gelangte J. CZEKANOWSKI zur Aufstellung einer Reihe von Rassentypen, die natürlich weit über die Grenzen des polnischen Sprachgebietes hinaus verbreitet sind.

In Nordwestpolen und an der Grenze von Litauen bildet der nordische Typus die zahlreichste Komponente der Bevölkerung, außerdem ist er noch in Wolhynien stark vertreten, wo er ein inselartiges Residuum bildet. Die nordwestlichen Gebiete sind wahrscheinlich mit dem ursprünglichen Territorium der Baltoslawen in Zusammenhang zu bringen. In Wolhynien dagegen haben wir es mit einer sekundären Formation zu tun, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Urheimat der Ostslawen zusammenhängt.

Ungefähr ebenso stark wie die nordische Rasse ist in Polen der lapponoide Typus vertreten, der mit der „alpinen“ oder „ostischen“ Rasse der deutschen Literatur identisch ist. Sein Gebiet umfaßt Südwestpolen und die Westkarpathenländer. Sonst ist der lapponoide Typus in ganz Ostpolen stark verbreitet.

Der armenoide Typus, welcher mit der „vorderasiatischen“ Rasse identisch ist, findet sich in Polen nur spärlich. Am häufigsten treffen wir ihn noch als Beimischung in Südostpolen. Eine große Rolle spielt er dagegen bei den in Polen ansässigen Armeniern.

Der mediterrane oder iberoinssulare Typus ist auch nicht zahlreich. Er findet sich hauptsächlich in Südosten und ist mit dem Rjasan-Typus und der Kurganrasse identisch.

Diese vier Typen bezeichnet J. CZEKANOWSKI als primäre Formen oder Rassenelemente. Aus der Mischung dieser vier Rassenelemente bekommen wir sechs Mischformen, die „anthropologischen Typen“ im engeren Sinne. Diese sind:

1. Der subnordische Typus, eine Mischform des nordischen und des lapponoiden Rassenelementes, ist hell pigmentiert. Die Haare sind blond mit einer Neigung zu hellbraunen Tönen. Die Augen sind blau oder hellgrün. Die Haut ist dicker als bei der nordischen Rasse; infolgedessen ist die Gesichtsfarbe fahler. Die Körperlänge ist mittelgroß. Kurzathletische Formen herrschen vor. Der subnordische Typus ist kurzköpfig, mit einem Index um 84 (am Lebenden), und ziemlich breitgesichtig. Die Nase ist breiter als bei der nordischen Rasse. Der Nasenrücken erscheint im Profil wellig. Die Verbreitzungszone dieses Typus liegt in den nordöstlichen Provinzen.

2. Der nordwestliche Typus, welcher eine Mischung des nordischen und des mediterranen Rassenelementes ist, scheint mit der „fälischen“ oder „dalischen Rasse“ identisch zu sein. Von dem nordischen Typus unterscheidet er sich durch geringen Wuchs, breitere Gesichtsförm und eine Neigung zu Pigmentdisharmonien, da sehr häufig helle Augen mit dunklen Haaren verbunden sind. Bei diesem Typus scheint eine Neigung zur Bildung von Sommersprossen und Rothaarigkeit zu bestehen. Zentren gehäuftes Vorkommens dieses Typus gibt es in Polen nicht. Im Jahre 1911 hat CZEKANOWSKI diesen Typus mit dem griechischen Buchstaben ϵ bezeichnet, wogegen heute aus unverständlichen Gründen dieser Typus „i“ genannt wird.

3. Der dinarische Typus ist als eine Mischform der nordischen und vorderasiatischen Rassekomponente zu bezeichnen. Seine Merkmale sind bekannt. Er findet sich in Polen in den Südostprovinzen, am häufigsten bei den Huzulen in den Ostkarpathen.

4. Der alpine Typus im Sinne J. CZEKANOWSKI's ist eine Mischung des lapponoiden und des vorderasiatischen Grundtypus. Er unterscheidet sich vom lapponoiden Typus durch hellere Hautfarbe, längliches Gesicht und einer recht schmalen Nase. Der Name „alpin“ als Rassenbezeichnung ist in der anthropologischen Literatur eine Quelle unendlicher Mißverständnisse geworden. Was FRIZZI als „Homo alpinus tirolensis“ bezeichnet, ist zweifelsohne als dinarisch anzusehen. Die „östliche alpine Rasse“ von H. PÖCH ist mit der ostbaltischen Rasse in Beziehung zu bringen. E. FISCHER bezeichnet mit „alpin“ das, was CZEKANOWSKI teils als „lapponoid“, teils als „alpin“ sieht.

5. Der „präslawische“ oder „submediterranoide“ oder „sublapponoide“ Typus ist eine Mischform aus lapponoiden und mediterranen Rassenelementen. Diese drei Bezeichnungen sind zweifelsohne dadurch verursacht worden, daß die erstgewählte Bezeichnung nicht glücklich ist. Die vorslawische Schicht in Osteuropa ist rassisch natürlich auch nicht einheitlich gewesen. Bei den ugrofinnischen Völkern war der paläoasiatische Typus stark vertreten. In den Steppen Südrußlands und der Ukraine herrschten mediterrane Rassenelemente vor. Diese weiten Gebiete wurden in mehreren Wellen von innerasiatischen Kurzköpfen überlagert, wodurch eine Menge lokaler Mischtypen entstand. J. KOILLMANN hat seinerzeit als 5. Komponente der europäischen Bevölkerung eine „Rasse“ aufgestellt, die sich durch Mesocephalie und Breitgesichtigkeit mit breiter Nase auszeichnet. Diese beiden Merkmale genügen jedoch nicht zur Differenzierung der paläoasiatischen Komponenten gegenüber der Mischform des mediterranen und lapponoiden Rassenelementes. Das unterschiedliche Moment liegt im wesentlichen in der Pigmentierung.

Die paläoasiatische Rasse ist nach S. KLIMEK kleinwüchsig, mit dunkelbraunen Haaren, braunen bis grünlichen Augen, mittellangem Schädelbau, breitem Gesicht und breiter Nase. Demgegenüber hat der „präslawische“ Typus eine ausgesprochen dunkle Komplexion. Erst in seinen letzten Arbeiten sonderte J. CZEKANOWSKI diese beiden Typen voneinander, wogegen in den älteren Arbeiten der polnischen Schule die Variationsbreite in der Pigmentation so weit gedacht ist, daß es schwierig ist, die Grenzen gegenüber anderen Typen festzuhalten. Der präslawische Typus ist in Zentral- und Ostpolen stark vertreten. In den Ostprovinzen ist mit einer ziemlichen Beimengung paläoasiatischer Komponenten zu rechnen.

6. Der litorale Typus ist eine Mischung aus mediterranen und vorderasiatischen Rassenelementen. Vom mediterranen Typus unterscheidet er sich durch höheren Wuchs und geringerer Schädelänge. Die Nase ist breiter und schärfer profiliert, häufig eine Geier- oder Adlernase. Dieser Typus ist in Südosten Polens vertreten und dehnt sich

bis ans Schwarze Meer aus. CZEKANOWSKI bezeichnet diesen Typus daher gelegentlich als levantinisch.

7. Der orientalische Typus wird von CZEKANOWSKI und FISCHER in gleicher Weise definiert und findet sich besonders bei den Juden.

Paläolithische Schädelknochen aus Polen fehlen. Die neolithischen Knochen beweisen, daß schon in dieser Zeit Polen keine einheitliche Bevölkerung hatte. Im Nordwesten herrschte wie heute die nordische Rasse, wogegen in Südosten die mediterrane Grundrasse dominiert. Heute ist sie dort eine Minorität. Im Endneolithikum finden wir erstmalig lapponische Kurzköpfe, die heute eine sehr große Rolle spielen. Die jüngste, vielleicht bronzezeitliche Welle bringt die „Armenoiden“ ins Land.

Diesem Gegenstande sind die ersten neun Kapitel des Buches gewidmet. Die übrigen drei handeln von der physiologischen und psychologischen Differenzierung der Rassen und ihre Beziehungen zu den Konstitutionstypen.

Im 10. Kapitel werden als Schulbeispiel für die Arbeitsmethode der Schule J. CZEKANOWSKI's die Ergebnisse der anthropologisch-psychologischen Forschungen von PYKOWSKI besprochen. An Schülern höherer Mittelschulen wurde der rassenanthropologische Befund und die Druckkraft mit und ohne dem Moment des Wettseifers geprüft. Bei Angehörigen der nordischen Rasse wirkte das Konkurrenzmoment fast nicht. Auch ohne Wettseifer wurde die mögliche Höchstleistung sofort erzielt. Die größten Unterschiede zeigten sich bei den Vorderasiaten. Diese entfalteten eine viel höhere Muskelkraft im Wettkampfe. Auch in der Kriminalität bestehen nach den Untersuchungen von A. DEMIANOWSKI rassisch bedingte Unterschiede. Die meisten Mörder sind präslawisch. Die Gewalttäter sind häufiger dinarisch, während bei den Selbstmördern nordische und nordwestliche Individuen verhältnismäßig stark vertreten sind, diese beiden Rassen sohin eigentlich als die passiveren erscheinen.

Im 11. Kapitel behandelt J. CZEKANOWSKI die Probleme der „dynamischen Anthropologie“, worunter die verschiedenen Auslesevorgänge verstanden werden. Erwähnenswert ist, daß in jenen Gebieten, aus welchen nachweisbar starke Abwanderungen erfolgt sind, die Frauen älteren Rassenschichten angehören als die Männer.

Im letzten Kapitel werden sozial-anthropologische Fragen erörtert. Der alte Adel hat in Polen wie auch in Westeuropa viel mehr nordisches Blut als die übrige Bevölkerung. Schon mit der Ausdehnung des Reiches nach Osten stieg der Anteil der übrigen Rassen beim Adel. So ist es erklärlich, daß in manchen Bezirken Polens heute die Bauern mehr nordisches Blut enthalten als der Adel.

Dies wäre in großen Zügen der Inhalt dieses grundlegenden Werkes, das den Fortschritt der Anthropologie in Polen dokumentiert. Die anthropologische Forschung hat in diesem Lande seit jeher die ihr gebührende Würdigung gefunden. Auch der erste anthropologische Lehrstuhl im Gebiete der ehemaligen österreichischen Monarchie wurde in Krakau schon im Jahre 1854 geschaffen und mit JOSEF MAJER besetzt. Heute existieren in Polen zwei ordentliche Lehrstühle für Anthropologie in Lemberg und Krakau, und zwei anthropologische Institute in Warschau und Posen.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Bernard Augustin, Labouret Henri, Julien G., Robequain Ch., Leenhardt M. *L'Habitation Indigène dans les Possessions Françaises.* (Extrait de „La Terre et la vie“. 1931.) 111 pp. in 8°. Avec nombreuses illustrations en noir. Paris (VI^e). Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales. Boulevard Saint-Germain 184. Prix: broché Fr. 20.—.

In einem selten-gut geschriebenen Buche findet der Leser äußerst wertvolle Aufklärungen über den Bau von Wohnstätten bei Völkern verschiedenster Kulturstufen.

A. AUGUSTIN BERNARD: *L'Afrique du Nord.* Die Tatsache, daß schon seit dem Altertume zwei Welten sich im Norden Afrikas gegenüberstehen, wird von dem Verfasser

vollauf gewürdigt. Die Unterscheidung zwischen Nomaden und Sesshafte war schon HERODOT und VIRGIL bekannt, daher ist es nicht angängig, das Nomadentum erst als arabischen Kultureinfluß zu werten. Allerdings ist das heutige Zelt keineswegs ein altes Kulturelement, vielmehr war auch den Vorläufern der heutigen Nomadenstämme des nördlichen Afrikas der Windschirm Wohnung gewesen. Überreste dieser Behausungsform treffen wir noch bei den Tuaregs an. In dem Zelte ist eine äußerst praktische und vor allem sehr gesunde Wohntype zu erblicken. Dagegen stellt die vielgestaltige Sommerbehausung der Halbnomaden, unter dem Namen *Gourbi* bekannt, nur ein sehr armseliges Heim dar. Die sesshaften Völker Nordafrikas bewohnen Häuser, doch treffen wir z. B. in Matmatas Erdwohnungen an, die mit den steinzeitlichen Höhlen- und Erdwohnungen wohl vielfach übereinstimmen. Das Haus aus Stampferde war den Karthagern schon bekannt, auch finden wir manch andere Konstruktionsform, die tief in die graue Vorzeit zurückreicht. Das Ziegeldachhaus dagegen ist entweder altrömischen oder andernorts andalusischen Ursprungs. Die Schlösser im Südwesten Marokkos erklären sich als gegen Feindangriffe geschützte Siedlungen.

B. HENRI LABOURET: *Afrique Occidentale et équatoriale*. VIDAL's Satz, daß die Wohnung eine geographische Gegebenheit ist, der der Mensch infolge der Beschaffenheit des Baumaterials unterliegt, führt uns in diesen Abschnitt ein. Nur betont der Verfasser selbst, daß nicht nur die geographischen Verhältnisse allein das Maßgebende sind, sondern daß auch soziologische Gegebenheiten zu beachten wären. Zwei Vegetationsgebiete, die sudanische Steppe und der dichte Waldgürtel, treten uns entgegen. An Hausformen können wir folgende unterscheiden: die halbkugelige Grashütte der viehzüchtenden Peuls, in der baumlosen Savanne die Zylinderhütte aus Ton, im Waldgebiete die Viereckshütte mit dem doppelten Kegeldach, oftmals als Pfahlbau aufgeführt, und das quadratische Haus mit der Terrasse, schließlich können wir aber auch Grotten als Wohnstätten in dem Gebiete antreffen. Das Terrassenhaus wird heute noch in derselben Form aufgeführt, wie es um 1324 von dem Herrscher der Mali in Manding eingeführt wurde. Auffallend ist die geringe Zahl größerer Siedlungen. Besonders bemerkenswert erscheinen die Schilderungen des gemeinsamen Hausbaues.

C. G. JULIEN: *Madagascar*. Madagaskar stellt wohl die westlichste Kolonie Indonesiens dar, welche im Laufe der Jahrhunderte immer wieder durch neue Völkerwellen überflutet wurde. Wohl hat die Sprache Änderungen erleiden müssen, doch die Lebensgewohnheiten und Sitten sind bis heute unverändert geblieben. Wir treffen keinerlei afrikanische Hausform auf Madagaskar an, vielmehr tritt uns überall das Viereckshaus, mitunter auch als Pfahlbau aufgeführt, in der Form malaiischer oder polynesischer Wohnstätten entgegen. Die Verbindung des Hauses mit den so reichen religiösen Vorstellungen, indonesischer Erde entstammend, sind meisterhaft wiedergegeben.

D. CH. ROBEQUAIN: *Indochine*. Einleitend bemerkt der Verfasser dieses Abschnittes sehr treffend, daß die Wohnung ebenso wie die Nahrung, das Getränk und die Kleidung zu den Grunderfordernissen der Menschheit gehört. Nicht allein die Beschreibung der Wohnstätte ist das Interessante, sondern auch die Beziehungen derselben zu physischen (Umwelt, Klima, Vegetation) und rein menschlichen Faktoren (Rasse, Geschichte, Lebensart) müssen berücksichtigt werden. Von diesen Gesichtspunkten ausgehend, führt uns ROBEQUAIN das Wohnen in Indochina vor und der Schlußsatz, daß für die verschiedenen Hausformen nur insofern eine Erklärung oft gefunden werden kann, daß man dieselben als Fortführung alter Formen erkennt, muß wohl besonders beachtet werden.

E. MAURICE LEENHARDT: *Océanie*. Auch dieser äußerst wertvolle Abschnitt wird mit einer allgemeinen Einleitung begonnen, die dahin lautet, daß die Grundlagen der Wohnformen bedingt erscheinen durch Klima, Baustoff, Arbeitstechnik und soziales Gefüge. Die Einführung neuer Wohnformen ohne des Kunstsinnes der Eingebornen, der ein Ausdruck von Gefühlen ist und die Weitergabe eines Gedankens an andere, die in der unsichtbaren Welt sich befinden, darstellt, lehnt der Verfasser ab.

Reicher und sehr guter Bilderschmuck erhöhen den Wert dieser ebenso lehrreichen als auch interessanten Sammlung.

R. ROUTIL — Wien.

Viski Károly. *Volksbrauch der Ungarn.* 195 SS. in kl.-8°. Mit 32 Tafeln. Budapest (IV) 1932. Verlag: Dr. GEORG VAJNA & Co., Váci-utca 28. Preis: Mk. 6.—.

Dieses prachtvoll ausgestattete Buch, welches mit dem Titel „Hungarian peasant customs“ gleichzeitig auch in englischer Sprache im gleichen Verlage (Price sh. 7/6) erschien, ist das Werk eines der hervorragendsten ungarischen Ethnographen, der die Stelle des Kustos der Abteilung für Volkskunde im Ungarischen Nationalmuseum bekleidet. Das erste Kapitel des Buches lautet: Geburt und Taufe, und das letzte: Das Ende des Lebens. Schon die beiden Kopftitel deuten an, daß hier das Leben des Ungarn und des Ungarvolkes in farbigen Bildern vor dem Leser vorbeiröllt.

Die Abschnitte: Hochzeitsgebräuche, Matyóhochzeit, Mädchenmarkt, Burschenweihe und Gevatterschaft beschreiben alle die wichtigsten Perioden des menschlichen Lebens und die sich an dieselben knüpfenden Volksgebräuche. Aber auch an das kollektive Leben des Volkes schließen sich einzelne Gebräuche an, wie in den Teilen über den Festtag des Weizens, die Weinlese, das Schweineschlachten, die Gebräuche der Spinnstube.

In die Welt des alten Glaubens führen uns die Kapitel zurück, die dem Kalender gewidmet sind. Ein Teil derselben hat zwar schon Beziehungen zum christlichen Glauben, aber in zahlreichen Fällen enthüllen sich auch unter dessen Maske noch alte heidnische Gebräuche. In diesen Kreis fallen die folgenden Kopftitel: Die Regös, Zaubersängersänger der Wintersonnenwende, Die Heiligen Drei Könige, Faschingsgebräuche, Fastenspiele, Gregorsgang, Blasiusgang, Ostergebräuche, Der Maibaum, Pfingstkönigin, Pfingstkönigtum, Sankt-Iwans-Feuer, Luzientag, Geißelung am Tage der unschuldigen Kindlein, Krippenspiele zur Weihnachtszeit.

Der Verfasser betont im Vorwort bescheiden, daß nur ein kleiner Teil des gesammelten Stoffes und der Deutungen der Volksgebräuche sein eigen ist. Wir müssen aber sagen, daß die ethnographische Literatur in Ungarn so reich ist, daß eine so gewandte Verarbeitung und dermaßen gelungene Anordnung und außerdem die prachtvolle Darstellung schon für sich ein großes Verdienst des Verfassers wären, wenn auch keine neuen Belege und Ergebnisse darin enthalten wären. Solche werden hier nur kurz angedeutet, hoffentlich werden sie aber in den Fachzeitschriften der Folkloristik ausführlich entfaltet werden. Besonders muß die große Bewandtheit VISKI's in der alten historischen Literatur hervorgehoben werden, dessen volkskundliche Aussagen er stets mit den neueren Aufzeichnungen zu verbinden versteht, so gut wie die Gebräuche des Ungarvolkes mit denen anderer Völker, wobei er nicht selten bis auf den Urmenschen zurückgeht. Die dem Werke beigefügten Illustrationen sind in ihrer Art vollkommen, und es gebührt dem Ethnographischen Museum ein besonderes Lob, daß es die besten Stücke seiner reichen Sammlung dem Verfasser und dem Herausgeber zur Verfügung stellte. Wir hoffen, daß auch dieses Werk dazu beitragen wird, an der Hand der Wissenschaft auch die Nationen einander näher zu bringen.

ÖDÖN BEKE — Budapest.

Paravicini Eugen. *Reisen in den britischen Salomonen.* 184 SS. 8°. 88 Abb., 3 Karten. Leipzig 1931. Verlag: HUBER & Co.

Im Auftrage des Baseler Museums für Völkerkunde unternahm EUGEN PARAVICINI in den Jahren 1928 und 1929 eine Reise durch die südöstlichen Salomonen. Ihr Hauptzweck war die Anlegung ethnographischer Sammlungen, woraus sich naturgemäß die Notwendigkeit ergab, ein möglichst großes Gebiet zu besuchen, um aus verschiedenen Gegenden und Kulturen Gegenstände erwerben zu können. Dagegen war intensive und zeitraubende Lokalforschung hiemit von vornherein ausgeschlossen. Dies hinderte den Verfasser aber nicht, neben seiner Sammeltätigkeit anthropologische Messungen vorzunehmen und auch auf dem Gebiete der geistigen Kultur, vor allem aber der Soziologie, manche interessante Beobachtung zu machen. Gerade durch die stärkere Berücksichtigung der materiellen Kultur wurde das Buch zu einer wertvollen Ergänzung der beiden fast aus-

schließlich die Soziologie und Religion der Salomon-Insulaner behandelnden Werke von W. G. IVENS¹¹ und C. E. FOX¹².

Traurig sind die Schilderungen des unaufhaltsamen Aussterbens der Eingebornen. Gegenden, welche die spanischen Entdecker der Inseln als dicht besiedeltes Land mit künstlich bewässerten Taropflanzungen an allen Berghängen beschrieben hatten, fand PARAVICINI fast entvölkert und von Urwald bedeckt. Immer wieder stieß er auf völlig verödete Dörfer, deren Einwohner von eingeschleppten Krankheiten dahingerafft waren. Auf Savo betrug beispielsweise noch zu Beginn dieses Jahrhunderts die Zahl der Eingebornen über 2000, heute sind es nur mehr 800. Nicht überall freilich ist die Dichte der Bevölkerung bekannt, denn das Innere mancher Inseln ist noch unerforscht, wie auch jenes des Regierungssitzes Guadalcanal, das nur einmal von zwei Missionaren durchquert wurde. Hier wäre für den Ethnologen noch wichtige Arbeit zu leisten.

Da der Verfasser seinem Buche die Form eines — übrigens sehr flüssig und anregend geschriebenen — Reiseberichtes gegeben hat und ein Index fehlt, läßt sich das erarbeitete Material schwer überschauen. So seien im folgenden nur einige seiner bemerkenswertesten Beobachtungen angeführt. Zunächst was das Gesellschaftsleben betrifft: Auf Guadalcanal, Makira und Malaita zahlt der Mann bei der Heirat den Eltern der Frau einen Brautpreis, doch wird kein Mädchen gegen seinen Willen verheiratet. Von einem wirklichen Frauenkauf kann also kaum die Rede sein. Der Brautpreis, der gewöhnlich etwa 60 Pfund Sterling beträgt, hat weniger den Charakter einer Kaufsumme, als den einer Gegengabe für die Mitgift und eines Beitrages zu den Kosten des Hochzeitsfestes. Während in vielen anderen Teilen Melanesiens vor der Ehe große sexuelle Freiheit herrscht, sind hier, insbesondere aber auf Malaita, die Sittengesetze sehr streng. Der Fehltritt eines Mädchens wird meist mit dem Tode bestraft und der schuldige Mann muß als Buße eine hohe Summe zahlen. Ehen innerhalb des Totemclans sind verboten; Vaterfolge herrscht nur auf Malaita, überall sonst gehören die Kinder dem Totemclan der Mutter an. Die Stellung der Frau ist nicht ungünstig, Polygamie kommt nur bei Häuptlingen und älteren reichen Männern vor. Nach der Hochzeit zieht der Mann ins Haus seiner Schwiegereltern, kehrt aber meist bald wieder in das Männerhaus zurück, das auch Knaben und Junggesellen zur Wohnung dient. Wir sehen darin deutlich das Bestreben des Mannes, sich von den ihm durch das Mutterrecht auferlegten Bindungen zu befreien. Erst wenn ein Ehepaar Kinder hat, baut es sich auf Kosten der Eltern der Frau ein eigenes Haus. Eigentum wird in weiblicher Linie vererbt. Die Männer bergen ihren persönlichen Besitz an Waffen und Geräten im Junggesellenhaus. Dieses steht meist in einiger Entfernung von den anderen Häusern und in ihm bewahren die Küstenstämme ihre Boote auf. In manchen Dörfern ist das Männerhaus zugleich Tabuhaus, in anderen sind es getrennte Gebäude. Im Tabuhaus (PARAVICINI schreibt abweichend von der nun einmal herkömmlichen Form: Tambuhaus) haben die große Holztrommel sowie die Schädel geschlachteter Schweine ihren Platz; früher wurden wohl auch erbeutete Menschengeschädel darin aufbewahrt. Auf Guadalcanal werden die männlichen Leichen in einem Kanu in den Ästen eines Baumes festgebunden und, nachdem die Leiche verwest ist, der Schädel in ein Schädelhäuschen gebracht. Weibliche Leichen wirft man oft ins Meer. Anders sind die Bestattungsgebräuche auf Neu-Georgia. Hier setzt man die Leiche in einem Haufen von Korallensteinen kniend bei; später stellt man den Schädel gleichfalls in einem Häuschen auf und feiert bei diesem Anlaß ein großes Fest.

Besondere Kunstfertigkeit entwickeln die Salomonier beim Bau ihrer Boote, deren es mehrere Typen gibt. Die einfachste Bootform ist ein unverzierter Einbaum, der jedoch nur beschränkte Verwendung findet. Am häufigsten ist das Plankenboot, das hinten einen hohen aufrechten Schnabel besitzt und vorn in ein viereckiges Brett endet. Selten sind die Boote mit zwei senkrechten Schnäbeln. Auf Guadalcanal ist die Hauptwaffe der Speer, dessen Spitze oft aus einem menschlichen Knochen geschnitzt ist. Keulen gebraucht man meist nur zu Überfällen aus dem Hinterhalt, sie werden in der Regel nicht auf der Insel

¹¹ Melanesians of the South-east Solomon Islands, London 1927.

¹² The Threshold of the Pacific, London 1924.

selbst hergestellt, sondern aus Malaita eingeführt. Die Pfeile für die großen Bögen sollen größtenteils aus Santa Cruz stammen. Auf Malaita wieder ist die wichtigste Waffe die Keule, die in drei Formen auftritt. Eine ist kurz, flach und rautenförmig, die zweite ist lang, schmal und flach; eine dritte Keulenform ist kurz und hat als Kopf einen Pyritknollen.

Die Bewohner einiger kleiner Inseln in den Lagunen leben hauptsächlich von der Herstellung des in den südöstlichen Salomonen überall verbreiteten Muschelgeldes. Die Bearbeitung der Muscheln ist Aufgabe der Frauen, je nach ihrer Vollkommenheit richtet sich der Wert des Geldes.

Dem Buche sind zahlreiche, vortreffliche Photos beigegeben, welche die Beschreibung der materiellen Kultur wirksam unterstützen.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Bataillon Pierre. *Langue d'Uvéa (Wallis).* Grammaire, Dictionnaire Uvéa-Français et Dictionnaire Français-Uvéa-Anglais. VIII + 640 pp. in 8°. Paris (VI^e) 1932. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, 13, Rue Jacob. Prix: Fr. 200.—.

Mgr. BATAILLON, ein Maristen-Missionar, der erste Apostol. Vikar von Zentral-Ozeanien, hat 40 Jahre in harter Missionsarbeit auf der Insel Wallis (einheimischer Name: Uvéa) gelebt (1837—1877). Ohne Hilfsmittel erlernte er mit rastlosem Eifer die Sprache der Insulaner so vollkommen, daß sie ihm das Zeugnis gaben, er spreche ihre Sprache gut. Mgr. BATAILLON wollte sein Wissen seinen Mitarbeitern und Nachfolgern nicht vorenthalten. So kursierten mehrere handschriftliche Aufzeichnungen des Mgr. über die Sprache der Wallisier in der Mission. P. COLOMB, S. M., machte daraus ein druckfertiges Manuskript. Die Drucklegung aber wurde durch die Ungunst der Zeiten immer wieder verzögert. Jetzt endlich, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Verfassers, erscheint in einem stattlichen Bande Grammatik und Vokabular der Uvéa-Sprache, dem P. O'REILLY, S. M., ein einleitendes Vorwort schrieb.

Mgr. BATAILLON hat sich durch seine mühevollen, aber mit Erfolg gekrönte Arbeit den Dank aller Sprachwissenschaftler gesichert, zumal jener, die sich mit den Südsee-Idiomen beschäftigen. Nicht als ob sein Werk allen Anforderungen einer modernen Sprachaufnahme gerecht werden könnte — BATAILLON schrieb vor 50 Jahren, ohne Vorarbeiten anderer, als praktischer Missionar, auf dem Felde der Arbeit! —, aber seine Aufzeichnungen sind die ersten und ausführlichsten über die Sprache dieser 4000 Insulaner. Darum ist die Herausgabe dieser Grammatik und des doppelten Vokabulars ein sehr verdienstvolles Werk, das Anerkennung und Lob verdient. So manche wertvolle sprachliche oder völkerkundliche Arbeit tüchtiger Missionare wartet immer noch auf eine Möglichkeit der Publikation. Es ist ein Dienst an der Wissenschaft, den besten dieser Arbeiten die Möglichkeit einer Drucklegung zu verschaffen. GEORG HÖLTKER.

Karlin M. Alma. *Der Todesdorn und andere seltsame Erlebnisse aus Peru und Panama.* 308 SS. in 8°. Mit 2 Karten. 2. Aufl. Berlin 1933. Prismen-Verlag.

Dies Buch stammt aus der Feder einer herzhaften Frau aus dem alten Österreich, die als Schriftstellerin eine „einsame Weltreise“ nach Amerika, in den Orient und in die Südsee machte. Sie hat viel gesehen und viel erlebt. Die vorliegende Schrift schildert ihre „seltsamen Erlebnisse aus Peru und Panama“. Inhaltlich kommt dies Buch dem bekannten „Geheimnisvolles Haiti“ von SEABROOK nahe (vgl. „Anthropos“, XXVI, S. 620). Damit ist schon angedeutet, daß die Verfasserin uns hier aus ihrem durch Erwerben und Erleben reichen Wissen über das unterflächliche Denken und Fühlen der heutigen Indianer und Mischlinge Dinge mitteilt, die nicht so allgemein bekannt sind,

weil sie sich nicht mehr bis an die von Kirche und Behörde überwachte Oberfläche getrauen. Besonders hat die Verfasserin als alleinreisende Frau, die nicht durch die sonst üblichen Hemmungen konventioneller und gesellschaftlicher Art behindert war, tiefer in die Seele der getönten Menschen sehen dürfen, als mancher Forscher. Darum sind auch gerade diese Stücke des Buches — andere sind sehr korrekturbedürftig oder unerquicklich —, die aus so erschlossenen Quellen über Glauben und Praktiken aus dem Reich des Zaubers und Aberglaubens berichten, auch für den Ethnologen von Interesse. Sie bilden so eine, wenn auch formell etwas anders geartete Parallele zu dem Büchlein von VIKTOR A. REKO „Gespenster in Mexiko“ (Mexiko 1925). Hier wie auch anderswo zeigt sich, daß nur ein warmer Hauch schweigenden Verstehens genügt, um die dünne Lack-schicht heutiger Kultur und Religionsauffassung abspringen zu lassen und darunter ein ganzes Gewebe altheidnischer Vorstellungen bloßzulegen. Das ist sogar in unseren Landen manchmal nicht anders. Man vergleiche z. B. „Der letzte Hansbur“ von HERMANN LÖNS, ein Buch, das deshalb hier erwähnt sei, weil es mit den drei vorhin genannten der Form nach in die gleiche Kategorie gehört, aber trotzdem auch dem Wissenschafter (Volks- und Völkerkundler) manche Anregung und Bereicherung seiner Kenntnisse bieten kann.

GEORG HÖLTKE.

Stayt A. Hugh. *The Bavenda.* With an introduction by Mrs. A. W. HOERNLÉ. (Published for the International Institute of African Languages and Cultures by Oxford University Press.) XVIII + 392 pp. in 8°. With XLVIII pl. and 1 map. London 1931. HUMPHREY MILFORD. Price: sh. 30.-net.

Der Verfasser hat mit dieser Arbeit ein grundlegendes Werk geschaffen, an dem kein Forscher vorbeisehen kann, der sich mit der Völkerkunde Südafrikas beschäftigt. A. W. HOERNLÉ, Professor an der Universität zu Witwatersrand, schrieb die Einleitung zu diesem Buch und von ihm erfahren wir auch einiges über das Leben des Verfassers. Mr. STAYT wurde in Südafrika geboren und wuchs unter dem Bavendavolke auf. Im Weltkrieg erblindet, faßte er den Entschluß, sich dem Studium der Anthropologie zu widmen. Die Früchte seines Forscherfleißes liegen in diesem Werke eingeschlossen.

Nach Beschreibung der Geographie von Nord-Transvaal und der Geschichte der Bavenda wendet sich der Verfasser zur Schilderung ihrer physischen und psychischen Eigenschaften sowie ihrer Kleidung und ihres Schmuckes. Die Bavenda besitzen verschiedene Arten alter Perlen. Wahrscheinlich stammen zunächst diese Perlen von den Eingebornen des alten Monomotapa, mit dem die Portugiesen Handel trieben und vor ihnen sicherlich auch schon andere Völker. Im Kap. IV (Siedlung und Wirtschaft) ist der Verfasser der Ansicht, daß die Bavenda beim Überschreiten des Limpopo nach Zoutpansbergland wahrscheinlich noch reine Viehzüchter waren. Die Viehzucht führt der Verfasser auf hamitische Einflüsse zurück, wobei wir hamitisch doch unter Anführungszeichen gesehen haben möchten. Nahrung und Genußmittel werden im Kap. V behandelt. Auf dem Gebiete des Gewerbes spielen die Balemba, die verstreut unter den Bavenda leben und semitischen Ursprunges sind, eine bedeutende Rolle (Kap. VI). Zulu und Masai überragen die Bavenda bei weitem in der militärischen Organisation, bei Gebräuchen während einer Reise scheinen verschiedene Ähnlichkeiten mit denen der Masai zu bestehen. Der Krokodilkult hat auch bei den Bavenda große Bedeutung (Kap. VII). Geburt und Kindheit sind der Inhalt des nächsten Kapitels, das Leben des Kindes findet im Kap. IX seine Fortsetzung. Und im Kap. X berichtet der Verfasser ausführlich über Knaben- und Mädchenweihen und über Knaben- und „Mädchenbeschneidung“. Über die rein ethnographische Darstellung hinausgehend, versucht der Verfasser über Ursprung und Herkunft der Bräuche Klarheit zu gewinnen. Mancherlei Problemstellungen leuchten dabei auf, die die Lektüre dieses vorzüglichen Werkes nur um so reizvoller gestalten. Leider muß ich mir ein näheres Eingehen darauf versagen. Das Kap. XI behandelt den Ehestand mit allen seinen Vorbereitungen und Regelungen und

sinngemäß gliedert sich an dieses Kapitel das nächstfolgende über Familienleben und Sitte an. Tod und Begräbnis gelangen im Kap. XIII, Eigentum, Erbfolge und Erbschaft im Kap. XIV zur Darstellung. Ausführlich wird im Kap. XV und XVI auf die soziologischen Verhältnisse Rücksicht genommen und ein eigenes Kapitel, das XVII., beschäftigt sich mit dem Häuptlingswesen, in dem die Feuerzeremonien beim Tode eines Häuptlings von besonderem Interesse sind. Im nächsten Kapitel schreibt der Verfasser über Verwaltung, Einkommen, Steuer und Rechtswesen, ein Kapitel von praktischer Bedeutung für die Kolonialverwaltung. Und sodann gelangt der Verfasser zur Beschreibung des Begriffs vom Universum, der meteorologischen und astronomischen Kenntnisse, der Zeitrechnung und der Zahlen. Interessanterweise wird der Südwind mit *murwa* bezeichnet, ein Name, der von Barwa (die Buschmänner) hergeleitet wird. Das heißt soviel, als daß Buschmänner im Süden des Vendalandes lebten, als die Bavenda zum erstenmal das Land betraten, wenn auch keine Überlieferungen darüber bestehen. Naturgemäß nimmt die Schilderung der religiösen Verhältnisse einen breiten Raum ein (Kap. XX) und nicht minder umfangreich ist das Kap. XXI, das Medizin und Magie behandelt. Hier zeigt sich so recht des Verfassers feine Beobachtungsgabe. Ganz besonders wertvoll sind die tiefgehenden Untersuchungen über die Holzschalen mit verschiedenen Symbolen, die zu magischen Zwecken verwendet werden und die den hölzernen Schüsseln mit Tierkreiszeichen des Maschonalandes entsprechen. Bei den Bavenda haben die Zeichen auf den Holzschalen sicherlich nichts mit den Tierkreiszeichen zu tun. Das Kap. XXII beschäftigt sich mit Regen- und Fruchtbarkeitszeremonien, das Kap. XXIII mit Musik, Tanz und Gesang und schließlich das letzte mit Folk-Lore. Im Anhang wird noch die Spielregel des *mefuvha*-Spieles geboten, ferner anthropologische Messungen und schließlich noch eine Liste der Bäume und Sträucher, die im Text erwähnt werden. Ein Schriftenverzeichnis und ein Index beschließen das ungemein wertvolle Buch, dem außerdem noch 48 Tafeln und eine Karte beigegeben sind.

WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Lelyveld Th. B. van. *De Javaansche Danskunst.* Ingeleid door Prof. Dr. N. J. KROM. 258 blz. 4^o. Geïllustreerd. Amsterdam 1931. VAN HOLKEMA & WARENDORF's U. M., N. V. Keizersgracht 333. Prijs: ing. Fl. 12.50; geb. Fl. 15.—.

Zooals het wenschelijk is: een kunstenaar geeft ons een overzicht en een waardeschatting van den Javaanschen danskunst. De auteur is schilder, maar hij kan ook kleurige taaltafareelen zetten op papier. Aan dit boek is veel studie voorafgegaan, veel literatuur is geraadpleegt, om den oorsprong van den dans algemeen en van den Javaanschen dans in het bijzonder op te sporen. In uiterste toewijding heeft de schrijver met de gevoeligheid, die hij als schilder heeft voor lijn en vorm, de verschillende dansen van Java gade geslagen. Hij heeft zijn onderwerp bemind, zooals een kunstenaar zijn schepping bemint. Dit is het groote voordeel, maar een enkele keer ook wel, naar mij lijkt, een nadeel door het ietwat overdrijven tegenover de Westersche kunst.

Het eerste hoofdstuk behandelt het ontstaan van den dans algemeen. Daarop komt ik hieronder terug. In hoofdstuk twee beschrijft de auteur hoe vroegere Europeanen, op weinige uitzonderingen na, de Javaansche dans vervelend vonden, omdat ze hem niet begrepen en hem in de cultuurbeschrijving van het Javaansche volk dan ook ongeveer geheel bijzijde lieten. Om de diepzinnige dansen te begrijpen, die op Java zelf ook niet meer begrepen worden, verwijst v. LELYVELD in de twee volgende hoofdstukken naar het land hunner herkomst: Voor-Indie. Aan de hand van de Hindoesche literatuur toont hij de oorspronkelijke opvatting van den dans aan n. l. dat het in Indie geen beoefenen was der schoone kunsten, geen spel, maar veeleer een Godsdienstoefening. Het was een vertolken van verhalen en episoden uit de godenwereld, ter beleering van de menschen door Goden zelf medegedeeld. Daarom mocht den dansen niets ordinairs, alledaagsch aankleven, maar moesten zij in verheven dichterlijke taal en met hooggestyleerde vormen uitgevoerd worden, om dit goddelijke van oorsprong den volke te ver-

tolken. Zoo werd de dans in woord en gebaar als afhankelijk van goddelijken invloed beschouwd. De danser „moest niets anders zijn dan een pop in de handen van de goden“ (p. 53). Al het individueele werd op die wijze uitgeschakeld, niets werd overgelaten aan de eigen impulsies van den danser, hij moest zich zuiver voegen naar het voorgeschreven ritueel. Zoo wordt verklaarbaar het algemeene, onpersoonlijke, statig stijve in de dansen van het Oosten. Met doorslaande bewijzen toont v. LELYVELD in het zesde hoofdstuk de herkomst aan van den Javaanschen dans vanuit Voor-Indie, vermengt soms met een kleine componente van den vroegeren, inheemschen dans. Overtuigend zijn hiervoor zijn bewijzen aan reliefs aan den Boeroeboedoer en door vergelijking van den huidige dans met de voorindische afbeeldingen en rituelen. Alleen zijn de dansen op Java veel zediger en rustig-bezonken geworden. Hier in Java is, als ik mij zoo uitdrukken mag, de klassieke zuivering over den Indischen dans gekomen. Al het uitbundige, felle wordt beheerscht, getemperd door de bezonken klassieke bedaardheid, zelfbeheersching en fijnheid van vorm en woord. Het wordt dan teederheid zonder de sentimentaliteit der romantiek, kracht zonder ruwheid, hartstocht zonder wildheid. Een hoog zuiver kunstgevoel moet het Javaansche volk in die periode bezeten hebben, dat het zulke dansen wist te styleeren en langen tijd behagen vond in deze hooge voornaamheid en rustige gracie. „Alle karaktereigenschappen, die grof van aard zijn — zooals overmoed, heerschzucht, drift — worden zoodanig gestyleerd dat... de uitbeelding, zonder haar bezieling te verliezen altijd haar strenge vaste lijnconstructie, haar volmaakte, plastische vorming behoud... De schoonheidsidee blijft dus domineeren“ (p. 200). Zeer uitvoerig gaat de schrijver hierop in in de volgende hoofdstukken, waar het dichtelijk zien van den plastisch-gevoeligen schilder ons telkens weer boeit. „Niet in woorden weer te geven is dit in langzaam tempo zacht omme-zweven der ranke vrouw, het lichtelijk heupedeinen, het sierlijk delicate wiegen van de armen, het onhoorbaar spreken met het teere, ijle, rituele handgebaar en het als duizelend even heen en weer bewegen van het prachtig gekroonde hoofd. Heel zacht vloeiend, versmeltend met de magische gebaren, vol ziels-expressie sterft de melodieuze, mystieke muziek in een uiterst gevoelig morendo.“ „De schoone, kleurige kleedij der mannen met de waardigheidsteekens, zooals de fijn bewerkte gouden rugvleugels de decoratieve, trotsche hoofdbedekking van nobele lijnen, de wapperende, kleurige sjerpen, de deftige, gepofte dodot of statiekleeden, de symbolische, schitterende sieraden, dat alles roept de legendarische figuren weer op“ (p. 215, 218).

Hoezeer de schrijver ons ook boeit door zijn kunstenaarsziening en bezieling, in enkele dingen van zuiver ethnologischen aard kunnen we echter niet met hem meegaan. Dat de dans te verklaren is uit het animisme of praeanimisme is een verouderde meening. Sinds we nauwkeuriger geïnformeerd zijn over de pygmaeen en andere ethnologisch oudste volken, bij welke een duidelijk monotheïsme zich voordoet, is het animisme niet meer de oudste vorm van Godsdienst. Bij deze oudste volken wordt de dans veel beoefend. Deze dansen hebben bij hen ook vaak niets te doen met den Godsdienst, maar men danst voor zijn plesier tot algemeen vermaak. Eerst veel later werd verband geslagen tusschen religie en dans. De door den schrijver eveneens aangegeven meening van EDMUND GURNEY en HERBERT SPENCER „dat elke sterke gemoedsagitatie de neiging heeft, om zich te uiten in bepaald rythmische bewegingen van het lichaam“ (p. 23) is zeker juist. Eveneens komt het ook niet met de feiten overeen, „dat hoe primitiever een volk, hoe kleiner het grondvlak is, waarop de dans zich voltrekt“ (p. 118). Yawadwipa beteekend in Sanscrit niet alleen gerstland, maar kan ook graaneiland, rijstland beduiden. En daar we uit praehistorische gronden aanemen kunnen, dat de volken, die in het neolithicum vanuit Tongkin naar Java afgezakt zijn de rijstbouw kenden, lijkt mij dit laatste de beste vertaling.

Zeer interessant voor een ethnoloog is het, dat wederom aan een voorbeeld getoond wordt, hoe gebruiken en vormen, ook al is er eeuwen geen contact meer met het land van oorsprong en al wordt het ook niet meer begrepen, toch vaak tot in de kleinste kleinigheden bewaard blijven en verdergegeven worden.

Het boek is niet alleen kunsthistorisch maar ook ethnologisch van groote waarde. Het kan tevens een bijzondere zending vervullen in Europa tegen de zinnelijke, platte,

vaak walgelijke dansen van tegenwoordig. Het stelt de zuivere principes op voor den dans, doordat het primair het geesteselement betoont door een hoog fijne, voorname, edele, kuische geste in concreten vorm uitgedrukt. Telkens en telkens weer verwijst de kunstenaar op het groote contrast van het Oosten met het Westen. Moge het Westen luisteren naar zijn vermaan en zich richten naar zijn kunstzinnige aanduidingen, dat zal een blijde, voldoening zijn voor den schrijver, die zijn onderwerp met zooveel liefde, studie en aanleg heeft behandeld.

Ten slotte zou ik nog attent willen maken op het voorname uiterlijk van het boek. De illustraties in diepdruk zijn keurig uitgevoerd, papier en druk beantwoorden aan de hoogste eischen. De Uitgeefster heeft alle eer van haar werk. B. VROKLAGE.

Aparicio Francisco de. *La vivienda natural en la región serrana de Córdoba.* (Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras. Dirigidas por FÉLIX F. OÜTES: Serie A. I.) 170 pp. en 8°. Con XCIX láminas y 51 Fig. Buenos Aires 1931. Imprenta de la Universidad.

Die Neuordnung, die im bisherigen Museo Etnográfico de Buenos Aires durchgeführt worden ist, wird rein äußerlich aus der Abänderung seines Namens in *Museo Antropológico y Etnográfico* erkenntlich. Das beste Zeugnis für einen entschlossenen Arbeitswillen stellt sich der Leiter samt seinem Personal durch die unerwartet rasche Veröffentlichung einer umfangreichen Arbeit aus, mit der gleichzeitig eine neue Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen begonnen wird.

Mit einem glücklich gewählten Thema führen sich diese neuen „Publicaciones“ ein, nämlich mit der Darstellung des eigenartigen Wohnungstypus, der sich in der Gebirgsgegend im Westen der Provinz Córdoba herausgebildet hat. In die gegebenen Naturbedingungen paßt das einheimische Wohnhaus, der „rancho“, mit lückenloser Vollkommenheit hinein; je nach der näheren Umwelt wird eine der vier typischen Formen errichtet. Die Gesamtanlage und Bauart sind mit mustergiltiger Genauigkeit bis in die kleinsten Einzelheiten erklärt und beschrieben, zudem durch eine unerwartet reiche Bilderzahl erläutert. An Gründlichkeit und erschöpfender Vielseitigkeit ist diese Untersuchung eines Einzelgegenstandes vorbildlich. Unsere besten Wünsche begleiten diese neue Zeitschrift, die so vornehm und so vertrauenerweckend sich einführt. MARTIN GUSINDE.

Plancquaert M., S. J. *Les Jaga et les Bayaka du Kwango.* Contribution Historico-Ethnographique. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires. Tome III, fasc. I.) 184 pp. in 8°. Avec 18 planches et 1 carte. Bruxelles 1932. GEORGES VAN CAMPENHOUT, 22, Rue des Paroissiens. Prix: Fr. 45.—.

Der Autor unternimmt es auf Grund der Nachrichten, die seit Entdeckung der Kongo-Mündung durch die Portugiesen über die Völkerschaften des Kwango und seiner linken Nebenflüsse auf uns überliefert wurden, und auf Grund persönlicher Kenntnis jener Stämme, den Ursprung der Bayaka und ihre Entwicklung bis auf unsere Tage zu zeichnen. Die Hauptthese des Buches ist: Die Bayaka von heute sind die Nachkommen der Jaga, die im 16. Jahrhundert das Königreich Kongo verwüstet haben. Ich wünschte, es wäre dem Autor vollkommen gelungen, diese These zu beweisen. So ganz überzeugend ist es nicht gelungen. Veranlassung für diese Arbeit dürfte die Ähnlichkeit in den Namen Jaga und Bayaka gewesen sein. CAVAZZI behauptet, daß die Jaga ursprünglich Aiaccki geheißen hätten und daß man sie später Nsidi oder Ngindi, auch Chimbangali genannt hätte. So spricht auch ein Dokument vom Jahre 1617 von den barbarischen Ginda oder

Inga. PLANCQUAERT glaubt zwar, daß unter den letzteren Ambundu zu verstehen seien (S. 53). Diese Annahme dürfte stimmen, da ja die Ginga als Unterstamm der Ambundu bekannt sind. Doch auch die Ginga waren bis in die jüngste Zeit gefürchtete Räuber. Es ist keineswegs klar, welches die heutigen Nachfahren der Jaga des 16. Jahrhunderts sind. Der Name Bayaka besagt eigentlich noch nichts. Der Autor meint richtig, daß die alten Portugiesen den Namen Jaga auf verschiedene Stämme anwandten.

Den Beweis für die Gleichstellung Jaga = Bayaka führt der Autor aus den Namen, dem Wohnsitz und den Sitten beider Völker. Was gerade die Übereinstimmung der Sitten beider Völker angeht, wünschte man doch eine bessere Übereinstimmung als jene, die der Autor zu geben vermag. Auch entgeht es dem Autor keineswegs, daß zwischen beiden Völkerschaften auch greifbare Unterschiede aufscheinen, die möglicherweise auf fremde Einflüsse zurückgehen, möglicherweise aber auch anderes besagen. Die heutigen Bayaka waren einem starken Einfluß der Baluwa (Lunda) ausgesetzt.

Nachdem die Jaga durch die Portugiesen im Kongoreich geschlagen wurden, zerstreuten sie sich angeblich nach allen Richtungen hin. Das geschah um das Jahr 1573. Nun meint PLANCQUAERT, daß die Historiographen die Jaga für die folgenden 70 Jahre aus dem Auge verloren haben (S. 74). Das stimmt nun nicht. Fr. JOAO DOS SANTOS, O. P., schreibt in seinem Werke „Ethiopia oriental“ (zwischen 1600—1608) ausführlich über die Zimba, die ja auch nach PLANCQUAERT mit den Jaga identisch sind. Nur treffen wir diese Zimba in Portugiesisch Sambesi in der Nähe von Tete und Sena, wo sie plötzlich auftauchen, das Land verwüsten, die Portugiesen selbst vernichten. Das geschah im Jahre 1592. SANTOS beschreibt weiter, wie die Zimba bis zur Ostküste vordrangen, Quiloa einnahmen und zerstörten, ebenso auch Mombasa. In Melinde erreichte sie das Schicksal, wo sie durch die Gala vernichtet wurden.

Wenn es auch richtig sein mag, daß einzelne Jagagruppen nach verschiedenen Seiten versprengt wurden, so daß auch die Bayaka irgendwie mit ihnen zusammenhängen mögen, so scheint das Hauptkontingent doch gegen Südost zum Sambesi und dann gegen Nordost weitergezogen zu sein.

Mir scheint, daß die Studie PLANCQUAERT's die Jaga-Frage noch nicht endgültig gelöst hat, weitere Untersuchungen sind in dieser Frage nötig. Das Werk ist aber als Ganzes sehr zu begrüßen und wegen des kritisch gesichteten Materials aus alten Quellen, die über die Lage und Wanderungen der Kongo-Angola-Völker Kunde geben, von größter Bedeutung. Er versucht die Geschichte seit Entdeckung des Kongo bis in unsere Zeit aufzuschließen; darum befaßt er sich mit allen Quellen, die der Erforschung jener Gebiete dienten. Karten und Lichtbilder illustrieren das Werk. Als Appendix sind einzelne Bayaka-Legenden in Kikongo beigegeben.

P. SCHEBESTA.

Lukas Johannes. *Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem.* (Beihefte zur „Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen“, 13. Heft.) 116 SS. in 8°. Berlin 1931. Verlag: DIETRICH REIMER (ERNST VOHSSEN) A.-G. Preis: Mk. 10.—.

Mit diesem Büchlein wird eine kurze, aber abgerundete Abhandlung über einen Dialekt der Kanuri-Sprache, nämlich das Káidi-Kanembú, vorgelegt. LUKAS hatte die Möglichkeit, während seines Aufenthaltes in Kairo einen jungen Kanembu anzutreffen, von dem er sich in die Sprache einführen ließ und auch Texte aufnahm, die für die Bearbeitung der Grammatik von Bedeutung sind. Der Verfasser will mit dieser Arbeit eine Lücke in der Literatur über die Bornu-Sprachen ausfüllen.

Die Behandlung der Grammatik ist ausführlich genug (52 Seiten), übersichtlich und präzise. LUKAS erwähnt jeweils, wo allenfalls Fehler haben unterlaufen können, wie z. B. bei Aufnahme der musikalischen Töne, die darum nicht immer vermerkt werden. Der Lautbestand ist möglichst genau und deutlich ohne Überlastung dargestellt. In der Syntax ist der Bearbeitung des Verbuns besondere Sorgfalt gewidmet. LUKAS verwendet

in dieser Studie bisweilen das Wupſi zu Vergleichszwecken, einen Sprachdialekt, den er in Ma'ádi studierte und demnächst veröffentlichen will.

Der Darstellung der Grammatik folgen 40 Seiten Texte mit sprachlichen Anmerkungen und Hinweisen auf die Grammatik, mit Übersetzungen und ein Wörterverzeichnis.

P. SCHEBESTA.

Nyberg Bertel. *Kind und Erde.* Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes. XII + 307 SS. in gr.-8^o. Mit 2 Tafelbildern. Helsingfors 1931. Akademische Buchhandlung. Preis: Mk. 9.50.

Das letzte Wort des Untertitels — eine Untersuchung über die Anfänge des Kinderschutzes — gibt den eigentlichen Inhalt und das Ziel dieser fleißigen und wertvollen Studie an. Allerdings steht der Begriff „Kinderschutz“ hier nicht in dem formellen Sinne, den er im heutigen Sprachgebrauch hat. „Er wird hier als ein nicht ganz adäquater Ausdruck für die primitiven Maßregeln gebraucht, mittels welcher die vor- und außerchristliche Menschheit, vor allem die sogenannten Natur- und halbzivilisierten Völker, versucht haben, dem Kind teils körperliche Pflege, teils sozial-rechtlichen Schutz zuteil werden zu lassen“ (S. 1.). Unter dieser Zielsetzung ist der Haupttitel befremdend. Der Verfasser glaubte, seinen Stoff beschränken zu müssen. Mit Rücksicht auf den fast alles beherrschenden Glauben der Primitiven an schützende und schädigende (Natur-)Geister will der Verfasser nur jene Fürsorge- und Schutzformen beachten, die irgendwie in Verbindung mit der Erde stehen, insbesondere mit dem Wasser, mit der festen Erdmaterie und der Pflanzenwelt. Daraus ergibt sich, daß der Mutter Erde, der vermeintlichen Urmutter allen Lebens, in dieser Studie ein besonderer Platz eingeräumt wird. Ich glaube, diese einseitige Beschränkung des Stoffes erscheint objektiv nicht genügend motiviert.

Zu den vom Verfasser in der Einleitung behandelten Vorfragen des Themas möchte ich nur ein Wort zu den Ausführungen auf S. 17 bis 19 sagen. Wie es scheint, will der Verfasser dort folgende Entwicklungsreihe aufstellen: 1. „Naturschutz“; Schutzträger magischer Art sind die Naturgegenstände; Prinzip der „Identität“ zwischen Mensch und Außenweltnatur. 2. Stark empfundene Zusammengehörigkeit mit den Verstorbenen; Gleichheitszeichen zwischen Kind und Ahnen, besonders dem Urvater (Totem). 3. „Identität“ von Mutter und Kind; Bedeutung des Vaters ist gering. 4. Konflikt zwischen der Mutter als Gebälerin und dem Vater als bewußtem Zeugenden; „Identität“ zwischen Vater und Kind. 5. Herrschaft des Vaters über Mutter und Kind; Patriarchat. 6. Einfluß der Sippe; die Agnatenfamilie für Vergehen und Schutz des Kindes verantwortlich. 7. Der moderne Staat sorgt für die Kinder. Man sieht nicht recht, was der Verfasser mit dieser Entwicklungsreihe will. Diese Stufen sollen nur für die einzelnen Kulturkreise, nicht zeitlich generell gelten, sagt er. Aber wenn der Verfasser damit eine historische Abfolge, also eine chronologische Entwicklungsreihe angeben will, so wird man vom Standpunkt der Ethnologie aus sich dagegen wehren. Z. B. bei den kulturell doch so tiefstehenden, zu den ethnologischen Altvölkern gehörenden Feuerländern ist Erziehung und Schutz des Kindes ganz anders, als NYBERG unter seinen ersten Nummern angibt¹³.

Das erste Kapitel handelt zunächst von der sogenannten „Urtragik der Vaterschaft“ — die Bedeutung des Vaters bei der Zeugung ist unbekannt oder doch unklar — mit dem Ergebnis: „Die Vaterschaft an und für sich ist keine primäre Schutzeinrichtung hinsicht-

¹³ Vgl. M. GUSINDE, Eltern und Kind bei den Indianern im Feuerland. In: Das neue Reich, IX (1927), 600—602, 621—622; derselbe, Wertung und Entwicklung des Kindes bei den Feuerländern. In: Sitzungsberichte d. Anthr. Ges. Wien (1926/27) [Bericht über die Tagung in Salzburg, 9. bis 12. Sept. 1926]; derselbe, Die Stellung der Frau bei den Feuerländern. In: Tagungsberichte d. Deutsch. Anthropol. Gesellschaft [Bericht der 49. Versammlung in Köln, 11. bis 17. Sept. 1927], Leipzig 1928, S. 36—41.

lich des Kindes“ (S. 31). Als Gewährsmann für die genannte Unkenntnis der Primitiven über physiologische Zusammenhänge wird hier (S. 29) auch wieder u. a. B. MALINOWSKI (Trobriand-Inseln!) genannt. Es sei deshalb daran erinnert, daß die Behauptung dieses Forschers gerade in letzter Zeit viel ablehnende Kritik gefunden hat¹⁴. In bezug auf die Mutterschaft „auf einem niedrigen Entwicklungsstadium“ (der Menschheit? Der Ref.) sagt der Verfasser, daß zwar die physische Mutterschaft immer bekannt war (*mater certa, pater incertus*), daß aber die individuelle Mutterschaft ausgedehnt worden sei, indem die Mutter sich als Mutter eins fühlte mit Naturdingen, anderseits diese Dinge auch als Mütter der Kinder angesehen wurden. Das sei keine „Gruppenmutterschaft“ (RIVERS, BRIDFAULT), sondern eine „Universalmaternität“, die beweise, daß die individuelle Mutterschaft im „archaischen Stadium“ eine erstaunlich dehnbare Wesenheit gewesen sei. Ich brauche hier nicht mehr eigens anzumerken, daß die Ausdrücke „niedriges Entwicklungsstadium“, „archaisches Stadium“ auf ethnologischem Boden sehr vage Begriffe und darum wissenschaftlich unbrauchbar sind. Daß Mütter, besonders in der Südsee, Vierfüßler, vor allem junge Schweine, an der Brust nähren (S. 33), gehört wohl nicht in diesen Zusammenhang. Das wird aus wirtschaftlichen Gründen genügend erklärt.

Was NYBERG einleitend im II. Kapitel über Präanimismus sagt, bedarf der Korrektur und Ergänzung. Der Hauptinhalt dieses Kapitels über die Vorstellung von der Erde als Urmutter bringt eigentlich über DIETERICH hinaus nichts wesentlich Neues. Man müßte zu diesem Thema jetzt heranziehen: H. TH. FISCHER, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Proefschrift). Utrecht (1930?). (Vgl. meine Rezension in „Anthropos“, XXVII [1932], 308—309.)

Das III. Kapitel ist eine brauchbare Materialsammlung über das Wasser als Ur- und Lebenslement, das IV. über den festen Erdgrund (Erde, Berge, Steine) als Urheimat der Kinder-„Seelen“, das V. über Vorstellungen von der Abstammung des Kindes aus Bäumen und Blumen. In den Ideenkomplex des V. Kapitels gehört wohl auch das, soweit ich bis jetzt sehe, isoliert dastehende Beispiel von einem „Mutterbrustbaum“ im Glauben der Azteken, von dem SAHAGUN berichtet. Originaltext und deutsche Übersetzung bei SAHAGUN-SELER, „Geschichtswerk“, Stuttgart 1927, S. 303.

Und wer noch als kleiner Knabe stirbt,
und der noch als kleines Kind in der Wiege liegt,
der, sagt man, ging nicht nach der Unterwelt,
sondern nach dem Gartenlande,
man sagt, daß dort der Säuglingsbaum¹⁵ sich befindet,
an dem die kleinen Kinder saugen.

Nach dem Glauben der Maya von Yucatan erfreuten sich im Schatten eines ähnlichen Paradiesbaumes die Seelen aller Gerechten, auch der Erwachsenen. (DIEGO DE LANDA, *Relación de las Cosas de Yucatan*, cap. XXXIII.)

Im VI. Kapitel untersucht NYBERG die emotionale Stärke und den Umfang der gegenseitigen Sympathieäußerungen zwischen Eltern und Kindern.

In den drei Schlußkapiteln (VII, VIII, IX) nimmt der Verfasser das eigentliche Thema des Buches wieder auf und erläutert in vielen Beispielen: das Wasser, der feste Erdgrund und der Baum als Heil- und Schutzmittel für das Kind. Dabei stellt er an den Anfang die wichtige Erkenntnis: „Ein Faktor, der so gut wie alle primitiven Schutzformen kennzeichnet..., [ist] ihr magischer Charakter“ (S. 95). Allerdings sagt der Autor nicht, daß dieser Satz nur seine Richtigkeit hat bei Völkern, welche die Magie

¹⁴ Vgl. ALEX. C. RENTOUL, *Physiological Paternity and the Trobrianders*. In: *Man* XXXI (1931), Nr. 162; G. A. GASKELL, *Physiological Paternity in the Trobriand Islands*. In: *Man* XXXI (1931), Nr. 240; H. J. ROSE, *Trobriand Paternity*. In: *Man* XXXI (1931), Nr. 259; B. MALINOWSKI, *Pigs, Papuans, and Police Court Perspective*. In: *Man* XXXII (1932), Nr. 44; W. J. PERRY, *Theology and Physiological Paternity*. In: *Man* XXXII (1932), Nr. 218; A. G. RENTOUL, *Papuans, Professors, and Platitudes*. In: *Man* XXXII (1932), Nr. 325.

¹⁵ *chichiualquauil* = wörtlich „Mutterbrustbaum“.

kennen, nicht bei jenen ältesten Völkern, denen Magie noch nicht oder doch nur in geringem Umfange bekannt ist. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt der Autor dann zusammen: „Die Geschichte des Kinderschutzes setzt keineswegs mit der Antike und dem Christentum ein, sondern ist ebenso alt wie die Menschheit“ (S. 220).

Trotz mancher Ausstellungen, die ich an der Studie machen zu müssen glaubte — und einige mehr wären den erwähnten noch beizufügen — verdient NYBERG's fleißige Arbeit Lob und Anerkennung. Die reichhaltigen und sorgfältigen Anmerkungen (S. 225—276) beweisen, daß der Autor sich die Arbeit auf dem noch so wenig beachteten Felde nicht leicht gemacht hat. Ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister vervollständigen das Buch.

GEORG HÖLTKE.

Schwindrazheim O. *Deutsche Bauernkunst*. Zweite umgearbeitete und erweiterte Aufl. VIII + 244 SS. Mit 12 Farbentafeln und 202 Textbildern. Wien 1931. Deutscher Verlag für Jugend und Volk, Burg-ring 9. Preis: geb. S 40.—.

Die heutige Zerfahrenheit in mehreren Zweigen der hohen Kunst vermehrt die Zahl der Liebhaber alter und neuer Volkskunst, nicht zuletzt der soliden Bauernkunst. Der Verfasser unseres prächtigen Buches bemerkt mit Recht: „Die Bauernkunst ist fast etwas wie ein Lieblingsgegenstand des Studiums für Gelehrte, Künstler, Volkstums- und Heimatfreunde geworden.“ Das liegt zum großen Teil an den einfachen, oft mehr oder weniger geometrischen Formen ihrer Objekte, sowie an den elementaren Farbenwirkungen, deren künstlerische Natur ohne jedes Studium von fast allen empfunden werden kann. Das Buch besitzt aber nicht nur ästhetischen Wert, es kann auch dem Ethnologen und Geschichtsforscher vielfach von Nutzen sein, indem es die Entwicklung von Haus und Geräten, Einflüsse internationaler und lokaler Herkunft, magische Merkmale, die Form der Wirtschaft und des Haushaltes bringt. Der Text wird durch meist sehr gute und lehrreiche Abbildungen unterstützt, die wohl den Hauptwert des Buches ausmachen. Der Inhalt ist in drei große Abschnitte gegliedert: 1. Zur Geschichte der deutschen Bauernkunst, 2. Unsere Bauernkunst in ihren Eigenschaften, 3. Unsere Bauernkunst in ihren einzelnen Erzeugnissen.

Das Buch soll nicht sosehr belehrend wirken, es soll vielmehr zuerst Freude bringen. „Freude an der Urwüchsigkeit in ihrem natürlichen engen Verbundensein mit Heimatart und Volksart, Freude an ihrer dadurch erzeugten Eigenart von Völkchen zu Völkchen, Freude an allerlei in ihr bewahrtem alten, ja uralten Kulturgut, Freude an ihrer Treffsicherheit in allerlei technischem Witz, Ziergedanken, Farbengeschmack u. dgl.“ Möge es bei vielen Lesern sein Ziel erreichen.

DAM. KREICHGAUER.

Wolseley Haig. *Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates*, enabling one to find the exact equivalent of any day in any month from the beginning of the Muhammadan era. 32 pp. in 16°. London 1932. LUZAC & Co.

Wer sich mit mohammedanischen Stoffen zu beschäftigen hat, der wird dieses Büchlein gern benützen; es erspart ihm umständliche Rechnungen. Sein Inhalt gliedert sich in drei Teile, mittels derer jedes Datum vom Jahre 622 ab in kürzester Zeit in unsere Ära umgerechnet werden kann. Die Haupttafel enthält den Anfang jedes mohammedanischen Jahres und damit ein abgerundetes Datum eines Neumondes.

DAM. KREICHGAUER.

Cosgrove H. S. and C. B. *The Swarts Ruin.* A typical Mimbres site in Southwestern New Mexico. Report of the Mimbres Valley Expedition. Seasons of 1924—1927. With an Introduction by ALFRED VINCENT KIDDER and a section on the skeletal material by WILLIAM WHITE HOWELLS. (Papers of the Peabody Mus. of Am. Arch. and Ethn. Harvard University, Vol. XV, Nr. 1.) XXIII + 178 pp. in 8°. With 239 Plates and 17 Illustr. in the Text. Cambridge, Mass., U. S. A., 1932. Published by the Museum.

Das will ich gleich am Anfang sagen: dieses Buch ist ein Musterbeispiel einer guten Publikation nach der inhaltlichen wie formalen Seite hin. Inhaltlich: darauf komme ich nachher noch zurück. Formal: nicht nur weil jede kleinste Einzelheit genauestens beschrieben wird, sondern auch besonders wegen der geradezu gönnerhaften Ausstattung mit ihren 239 (!) Bildtafeln, die einen besonderen Wert des Buches darstellen.

Im Tale des Rio Mimbres im südwestlichen New Mexico sind schon mehrere archäologische Ausgrabungen vorgenommen worden, so daß uns in den letzten zehn Jahren die Kultur der sogenannten Mimbrenos (der Name ist angenommen, da man weder das Volk noch den Stammesnamen kennt) ziemlich gut bekanntgeworden ist. Herr und Frau COSGROVE hatten aber das Glück, in den Swarts-Ruinen eine ganz typische Siedlung der Mimbrenos zu finden, deren Kenntnis unser bisheriges Wissen nicht nur ergänzt und bestätigt, sondern auch in mancher Hinsicht bedeutend erweitert.

Das Forscherehepaar hat die Grabung mit aller Sorgfalt durchgeführt. Behutsam wurden die Grundrisse der übereinanderggebauten Erdwohnungen bloßgelegt, die Lage von allen Seiten photographiert, die kunstvolle Keramik und die sehr gebrechlichen Skelette, soweit das überhaupt unter Zuhilfenahme von Paraffin noch möglich war, gehoben. Der ganze Ruinenkomplex läßt eine vierfache Besiedlung dieses Platzes erkennen, wobei die Wohnungen der späteren Periode meistens auf die (gewaltsam oder zufällig?) zerstörten Behausungen der früheren aufgebaut wurden. Alle vier Besiedlungen gehören nach der Terminologie der Südwestchronologie zu Pueblo III und umspannen nach der Meinung der Verfasser nicht mehr als 250 Jahre, genauer gesagt sollen nach ihrer Ansicht nur die zwei Jahrhunderte zwischen 950 und 1150 n. Chr. für die Besiedlung dieses Platzes in Frage kommen.

Daß ein Forscher und Kenner wie A. V. KIDDER dem Buch die Einleitung schrieb, ist eine Empfehlung und Bereicherung. KIDDER skizziert in dieser Einleitung die sogenannte „Pecos chronology“ der Südwestkulturen, die hier kurz wiedergegeben sei, weil sie nicht so allgemein bekannt ist. Nach dieser Chronologie waren die ersten Ackerbauern in Südwest die sogenannten älteren „Basket-makers“ (in der Zeit vor Christus, hatten keine Töpferei und kaum feste Wohnungen); ihnen folgten die jüngeren „Basket-makers“ (in der Zeit um Christus; sie modellierten und brannten Töpfe und hatten rohe Architektur); ihnen folgten die Pueblos (ein neues, von außen kommendes Volk; die unmittelbaren Vorfahren der Pueblo-Indianer aus der Zeit der Conquista). Die Geschichte der Pueblos scheint mit jeder größeren Ausgrabung klarer auf. Bis jetzt unterscheidet man: Pueblo I (400 bis 600 n. Chr., Einheitlichkeit der Kultur), Pueblo II (600 bis 800 n. Chr., Beginn der Spezialisierung der Pueblo-Kulturen), Pueblo III (800 bis 1300 n. Chr., Hochblüte der Spezialisierung der Lokalkulturen), Pueblo IV (die letzte Periode vor der spanischen Besetzung 1540). KIDDER's Einleitung enthält auch sonst noch wertvolle Angaben und Gedanken, an denen man seine Freude hat und von denen ich nur einen noch hier wörtlich zitieren will. „Mimbres ware has to me all the earmarks of an abrupt and profound artistic mutaton. And how otherwise than by the creative effort of an individual can any artistic mutation be brought about?“ (p. XXI.)

Die im Appendix mitgeteilten anthropologischen Untersuchungen an den ausgegrabenen Skeletten liefern dem Anthropologen wertvolles Material.

Schließlich sei noch ein Wort zur Keramik gesagt. Sie ist wegen ihrer außerordentlich schönen Verzierung bei amerikanischen Archäologen und Museumsbeamten

berühmt. Dieses Buch bringt die Zeichnung sämtlicher in den Swarts-Ruinen gefundener Stücke, aber nicht einmal zwei Keramiken sind vollständig einander gleich. So reich ist die schöpferische Phantasie dieser Indianer auch in den geometrischen Mustern gewesen. Viele muten in ihren, immer wieder Dreiecke bildenden Überschneidungen der Linien wie ganz moderne expressionistische Schöpfungen an. Künstler unserer Zeit könnten hier noch manche gesunde Anregung finden, und Kunstfreunde werden an dem Spiel der edlen Dekorlinien dieser Keramiken ihre Freude haben. Auch die Tierdarstellungen sind ganz reizend in ihrer Art. Eine vergleichende Untersuchung der Darstellungen ist noch nicht unternommen. Man wird sich manche Aufklärung der Mythologie der Mimbresños daraus versprechen dürfen. Einige Bilder erinnern an mexikanische Bilderhandschriften, z. B. Tafel 225, Bild *e*: zwei Personen unter einer Decke (?), in Mexiko das gebräuchliche Bild für Verkehr zwischen Mann und Frau, Bild *f* derselben Tafel erinnert an die gebärende Tlaolteotl (Codex Borbonicus 13). Beachtenswert ist auch Bild *d* der gleichen Tafel: eine Person mit einem Bär. Man könnte darin sogar einen bedingten Beleg für die Verbindung des Bären mit der menschlichen geschlechtlichen Fruchtbarkeit erblicken, eine Verbindung, die ja aus dem Bärenkult Asiens und neuerdings auch prähistorisch aus Europa belegt ist.

GEORG HÖLTKER.

Vaillant C. George. *Excavations at Zacatengo.* (Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist. XXXII, Part I.) 197 pp. in 8°. With 55 Plates and 4 Maps. New York City 1930. Price: \$ 2.—. — *Excavations at Ticoman.* (Anthr. Papers &c. XXXII, Part II.) pp. 198—439. With 41 Plates, 18 Text-Fig., and 6 Maps. New York City 1931. Library of the American Museum of Natural History. Price: \$ 2.—.

Diese beiden Publikationen gehören nicht nur äußerlich als Teile desselben Bandes, sondern auch innerlich zusammen; beide ergänzen einander. Seitdem Frau NUTTAL (1907) ganz alte Tonköpfchen und -figürchen entdeckte, die zu keinem bekannten toltekisch-aztekischen Typus paßten, ist die Frage nach der sogenannten „archaischen Kultur Mexikos“ aufgeworfen, und viele haben sich schon um deren Lösung bemüht. Mehrere archäologische Grabungen wurden schon zu diesem Zwecke unternommen. VAILLANT will mit seinen Grabungen in Zacatengo (1928/29) und Ticoman (1929/30) denselben Ziele dienen. Ein guter Stern stand über ihm, als seine Wahl auf diese zwei Orte fiel; liegen doch die beiden Flecken auf und an einer Hügelkette, die den See von Texcoco von dem ehemaligen, jetzt trockengelegten Salzsee, in dem Mexiko-Stadt erbaut wurde, trennte. Man konnte darum von vornherein annehmen, daß hier, im Herzen des späteren Hochkulturreiches, auch älteres Kulturgut begraben lag. Die Grabungen haben die Erwartungen noch übertroffen, insbesondere weil hier eine ungestörte Schichtenfolge sich aufdecken ließ. Die relative Zeitbestimmung erfolgt an der Hand der Keramik, vor allem der Tonköpfchen und -figürchen. Jeder Kenner dieser Objekte weiß, daß zwar die groben Unterscheidungen aus den verschiedenen Herstellungsweisen (z. B. der Augen) und anderen Merkmalen verhältnismäßig leicht ist, daß sich aber bei Festlegung der feineren Untergruppierungen ein gewisser Subjektivismus des Forschers nicht ganz vermeiden läßt. Darum liegt der Wert dieser beiden Publikationen besonders in den zahlreichen Abbildungen, die dem Leser ermöglichen, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Die ältere Kultur wurde in Zacatengo ausgegraben, wo VAILLANT eine alte, mittlere und neuere Zacatengo-Kultur unterscheidet. Die mittlere Kultur erscheint als Mischung der alten Kultur mit einem neuen (Völker-?) Element, das neue Tonformen brachte. Die neuere Zacatengo-Kultur stellt sich nicht als eine Fortentwicklung der bodenständigen Kultur dar, sondern als Import. Dabei ist diese neuere Zacatengo-Kultur gleichzeitig identisch (oder nächstverwandt) mit der alten Ticoman-Kultur, der noch eine mittlere und neuere Ticoman-Kultur folgen. Wenn auch noch viele Lücken auszufüllen sind, so läßt sich doch in großen Linien schon folgende historische Abfolge aufdecken:

7. Aztekisch; 6. Toltekisch; 5. neuere Ticoman-Kultur; 4. mittlere Ticoman-Kultur; 3. alte Ticoman-Kultur und gleichzeitig neuere Zacatengo-Kultur; 2. mittlere Zacatengo-Kultur; 1. alte Zacatengo-Kultur.

Es sei noch erwähnt, daß beide Publikationen einen besonderen Wert durch ein ausführliches Literaturverzeichnis bekommen haben. Die anthropologischen Daten der gefundenen Skelette sollen in einer späteren Publikation veröffentlicht werden.

GEORG HÖLTKE.

Ziya Yusuf, Prof. *Arier und Turanier*. (Aus dem türkischen Manuskript übersetzt.) 546 SS. Leipzig 1932. Verlag: OTTO HARRASSOWITZ. Preis: Mk. 20.—.

Die in dem vorliegenden umfangreichen Buche aufgestellte These des Verfassers lautet etwa folgendermaßen: Die Urheimat der Indogermanen ist Mittelasien, welches zugleich seit den ältesten Zeiten als Ursitz der türkischen Rasse bezeugt ist. Demnach sind die Indogermanen und die Turkvölker als Kinder eines gemeinsamen Vaterlandes zweifellos untereinander verwandt und einer und derselben Herkunft. Die Urelemente der sogenannten indogermanischen Sprachen lassen sich aus dem Türkischen herleiten, das somit zur gemeinsamen Ursprache wird. In dem ganzen weiten Gebiete zwischen dem Atlantischen Ozean und Mittelasien, wie auch in Sibirien, war, bevor sich immer neue Sprachen herausbildeten, eine einzige Sprache im Gebrauch, aus der die türkischen und indogermanischen Sprachen hervorgegangen sind. Eine neolithische Kultur, welche ihren Ursprung in der turanischen Ebene hat, ist über Kleinasien, Syrien, Babylonien, Sumerien, Elam, Iran und Indien verbreitet. Auch die in China von ANDERSON ausgegrabene Kultur stammt sicher aus Turkestan. Die in Sibirien von turanischen Völkern, zu denen auch die Indogermanen gehören, geschaffene Kultur hat sich über die ganze Welt verbreitet. Und wie die Kultur, so ist auch die Sprache der Menschheit — selbst in den entferntesten Winkeln der Welt — aus derselben Grundlage erwachsen: aus der türkischen Sprache. Diese phantastische Theorie bedürfte wohl kaum einer Widerlegung, wenn der Verfasser zu ihrer Begründung nicht eine geradezu erdrückende Menge sprachlichen Materials beigebracht hätte. Im Griechischen gibt es eine Gruppe von Wörtern, welche man weder aus den arischen noch etwa den semitischen Sprachen erklären kann. In ihnen sieht der Verfasser türkische Worte und belegt seine Ansicht mit zahlreichen Wortgleichungen zwischen dem Griechischen bzw. Lateinischen und verschiedenen uralaltaischen Sprachen. Die Namen der meisten griechischen Gottheiten erklärt er aus den Turksprachen; so sei etwa Aphrodite aus dem türkischen *avrat (uragut)* Frau entstanden. Einige Parallelen sind tatsächlich verblüffend; so z. B. *βασιλεύς* = türk. *başlyk* (Oberhaupt), *νόμος* = türk. *nom* (Gesetz), *κἀμηλος* = türk. *kam-ly* (höckerig), *ταύρος* = türk. *туру* (Ochse), *αἶξ* = *ečki* (Ziege), *ὄως* = kirk. *šuška* (Schwein). Es ist auch durchaus nicht unmöglich, daß in den Ansichten ZIYA's manches Wahre steckt. Das Bestehen alter kultureller Beziehungen zwischen Indogermanen und uralaltaischer Viehzüchternomaden wird bekanntlich vielfach — und wohl auch mit Recht — angenommen. So ist eine gewisse Einwirkung der uralaltaischen Sprachen auf die indogermanischen immerhin denkbar. Sache der Turkologie und Indogermanistik wird es sein, die Wortgleichungen des Verfassers auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Die meisten sind übrigens nichts weniger als überzeugend. Aber selbst wenn eine Beziehung zwischen uralaltaischen und indogermanischen Sprachen tatsächlich vorhanden ist, so beweist dies noch lange keine Urverwandtschaft und vor allem nicht, daß die Turkvölker bis nach Europa gekommen sind. Vom kulturhistorischen und anthropologischen Standpunkte ist die Theorie ZIYA's jedenfalls in ihren wesentlichen Punkten mit aller Bestimmtheit abzulehnen; heißt es doch allen Ergebnissen der Archäologie und Anthropologie Hohn zu sprechen, wenn man glaubt, aus Mittelasien ausgewanderte Turkvölker hätten Vorderasien und die Mittelmeerländer besiedelt und deren Hochkulturen geschaffen, eine andersrassige und anderssprachige autochthone Bevölkerung aber hätte es in diesen Gebieten überhaupt nicht.

gegeben. Und wenn der Verfasser schließlich behauptet, ethnologische Forschungen hätten erweisen können, daß jedes einzelne der Völker des alten und neuen Europa sich je einem Turkstamm zuordnen läßt und die Sachsen mit dem Turkstamm Sak, die Goten mit den türkischen Jot, die Arier mit dem mittelasiatischen Turkvolke Ar und die Minoer mit den heutigen Min (Ming) in Zentralasien gleichsetzt, so begibt er sich jeden Anspruches, ernstgenommen zu werden. Für Freunde unfreiwilligen Humors sei noch gesagt, daß der Meinung des Verfassers zufolge die apenninische Halbinsel nach dem Kirgisenstamme der Itäli „Italia“ genannt wurde, der Stadtname Mantua auf die Man und der Volksstamm der Bruttii auf die Burjäten zurückgeht, woraus er schließt, daß in Italien ebenso wie in Griechenland ein Durcheinander verschiedener Turkvölker gelebt habe.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Aufhauser Joh. Bapt. *Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission.* 188 SS. in gr.-8^o mit 137 Abb. auf 67 Tafeln. München 1932. Verlag: MAX HUEBER, Amalienstraße 79. Preis: brosch. Mk. 4.75; in Leinen geb. Mk. 6.75.

Ein Buch aus berufener Feder zum brennenden Problem der missionarischen Akkommodation. AUFHAUSER fragt zunächst: „Was hat uns die Missionsvergangenheit zu diesem Thema zu sagen?“ Die Antwort geben fünf Kapitel, von denen das erste einem eiligen Gang durch die Missionsgeschichte gleicht, während die vier weiteren sich auf die Angleichung während der Germanenbekehrung beschränken. Viele werden dem Verfasser Dank wissen, daß er hier zusammengearbeitet hat, was sich darüber im deutschen und fremdländischen Schrifttum an vielen Stellen zerstreut findet. Es werden behandelt: das Prinzip der Anpassung in der frühgermanischen Mission, der Einfluß der christlichen Mission auf das germanische Sprachgut, Verchristlichung heidnisch-germanischer Feste und „Zur Verchristlichung altgermanischer Zauberformeln“.

Der zweite Teil des Buches (S. 86—176) behandelt zwei Ausschnitte aus dem Bereiche missionarischer Anpassung in der Gegenwart. Was AUFHAUSER in dankenswerter Weise in Heft 6 der „Christlichen Kunst“, 1929 (25. Jahrgang), als „Missionskunst“ geboten hat, wird hier erweitert und vertieft. Es kommen neu hinzu: die Anpassung in der geistlichen Musik und ein Kapitel über Anpassung in Sitten und Gebräuchen sowie der Lebensweise des Missionars. Bei der Würdigung geistlicher Musik in den Missionsländern fehlt in der Literaturangabe die wertvolle Studie: „Die missionarische Akkommodation im gottesdienstlichen Volksgesang“ von P. THEODOR RÜHL, S. V. D. (Zeitschr. f. Missionswissenschaft, 17. Jahrg. [1927], S. 113 ff.). Als Anhang erscheinen zwei aktuelle Probleme religiöser Anpassung, das erste dem Buddhismus, das andere dem Shintoismus angehörend: *Hariti-Kuanyin-Maria* des Ostens und die *Jin-sha-Frage* in Japan. Wertvolle Literaturangaben erhöhen den Wert des Buches. Es wäre sehr zu wünschen, daß Missionsfreunde solche Bücher wie das hier besprochene als lehrreiche Geschenkgabe in die Hände recht vieler Missionare gelangen ließen.

JOS. JUNG-DIEFENBACH.

Fraipont Charles. *L'évolution cérébrale des primates et en particulier des hominiens.* (Archives de l'Inst. de Paléontologie humaine. Mémoire 8.) 87 pp. in 4^o. Avec 112 fig. et 4 planches. Paris (VI^e) 1931. Éditeurs MASSON et CIE., 120, Boulevard Saint-Germain. Prix: Frs. 60.—.

Verfasser betrachtet die Entwicklung des Primaten-Hirns, des primitiven Menschen und des homo sapiens und kommt dabei zu folgenden Schlüssen betreffs der Zunahme der Gehirnmasse. Man dürfe nicht zum Verständnis des Menschenhirns eine ununterbrochene Stufenleiter der Entwicklung vom Tiere zum Affen und von diesem zum Menschenhirn annehmen. Man müsse vielmehr sagen, das Menschenhirn sei zwar dem Affenhirn ähnlich, doch hat es eine durch seine muskulären und sensorischen Unterschiede vorge-

schriebene Evolution durchgemacht, die von seiner speziellen Lebensweise und Anpassung abhängt. Die Massenzunahme und die sphärische Form des Großhirns sei in erster Linie durch die Atrophie des Riechhirns bedingt, welche Atrophie als eine Folge des Baumlebens anzusehen ist. Auch bei einer Atrophie des Riechhirns infolge des Wasserlebens nehme bei Säugetieren, z. B. beim Delphin, die Großhirnmasse bedeutend zu und nehme eine sphärische Form an. Das Baumleben hat auch die Entwicklung der oberen Extremitäten zum Greiforgane — der Hand — hervorgerufen, was nicht nur bei den Primaten, sondern in rudimentärer Form auch bei gewissen Nagern, z. B. dem Eichhörnchen, die ein Baumleben führen, der Fall sei. Die Entwicklung der Hand hat wieder eine höhere Intelligenzentwicklung ermöglicht. Das Aufgeben des Baumlebens hat den aufrechten Gang zur unmittelbaren Folge gehabt. Die aufrechte Stellung sei die Ursache der Steigerung der Zervikalkrümmung, durch welche das Kleinhirn unterhalb der Großhirnhemisphären zu liegen kommt, dadurch wurde in der Schädelkapsel Raum zu einer stärkeren Entwicklung des Frontallappen geschaffen. Die Verfeinerung des Gebrauchs der Hand zum Ergreifen und Zerteilen der Nahrung habe eine Verminderung der Gesichtss- und Kaumuskulatur hervorgerufen. Die Verminderung dieser Muskulatur, welche noch bei den Primaten durch den kräftigen Ansatz an die mediane Krista einen starken konzentrischen Druck auf die Schädelkapsel ausübt, hat durch den nunmehrigen Entfall dieses Druckes eine größere Ausdehnung der Schädelkapsel erlaubt und dadurch eine weitere Hypertrophie des Gehirns zu der entsprechenden Größe, wie sie die Hominiden aufweisen, gestattet. Die angeführten Faktoren erscheinen dem Verfasser als die wichtigsten Etappen der Entwicklung des menschlichen Hirns. Die Abhandlung ist mit starker persönlicher Überzeugung geschrieben, was wohl das Interesse an derselben nur steigern kann. Neben fremden Untersuchungen führt der Verfasser auch eine ganze Reihe interessanter eigener Untersuchungen an, betreffs welcher wir insbesondere den von ihm neu aufgestellten Index anführen wollen, der in der *norma lateralis* das Verhältnis des Durchschnittes des Schädelraumes zum Gesichtsskelett ermittelt, durch welchen Index sich ein ausgezeichneter und übersichtlicher Vergleich der Gehirngröße zur Körpergröße geben läßt, der einfacher zu handhaben ist, als die bisherigen Indizes für diese Relation.

Univ.-Prof. C. v. ECONOMO †,

Vorstand des Hirnforschungs-Instituts, Wien.

Würtz Hans. *Zerbrecht die Krücken.* Krüppelprobleme der Menschheit. Schicksalsstiefkinder aller Zeiten und Völker in Wort und Bild. 399 SS. in 8°. Mit 81 Bildwiedergaben und 3 mehrfarbigen Tafeln. Leipzig 1932. Verlag: LEOPOLD VOSS. Preis: brosch. Mk. 6.40; geb. Mk. 7.20.

Das Buch hat mehrere Ziele; das eine davon ist gut. Wie der Titel sagt, wendet es sich eigentlich an den Krüppel, will ihn an dem Beispiel seiner Leidensgefährten, die es weit gebracht haben, aufrichten. 472 hervorragende „Krüppel“ werden aufgezählt, 2502 Krüppeldarstellungen in der Kunst genannt, 779 Romane usw. angeführt, in denen Krüppel eine Rolle spielen, schließlich Krüppelmotive in Sage, Märchen und Sprichwörtern. Menschheitsprobleme werden nicht aufgerollt, nicht einmal Krüppelprobleme. Wir erfahren nicht einmal eine Definition des Begriffes „Krüppel“. Statt sich auf die wirklich Körperbehinderten zu beschränken, werden mit naiver Kritiklosigkeit Kategorienbildungen vorgenommen, wie das „Wuchskrüppeltum“, wo ohne Berücksichtigung der Rassenunterschiede alle „Kleinen“ (ATTILA, NAPOLEON) als „Krüppel“ erklärt werden, das „Andeutungskrüppeltum“ und das „Häßlichkeitskrüppeltum“, dem alle Leute zugewiesen werden, denen ihre lieben Mitmenschen versteckte Gebrechen oder Häßlichkeit nachsagten. Eine wissenschaftliche Unterbauung des Problems, sowohl nach der psychologischen wie nach der soziologischen Seite, fehlt vollkommen, und was dafür gelten soll, sind aneinandergereihte Zitate aus der schönen Literatur. Der Leser wird es bedauern, daß der Verfasser — um seine eigenen Worte zu gebrauchen — „Hemmungen des Takt-

gefühls“ überwunden hat. Man legt das Buch mit dem Wunsche aus der Hand, dieses ernste und soziologisch wichtige Problem möchte bald eine seriösere Bearbeitung finden — wozu der Verfasser auf Grund seiner langjährigen Tätigkeit auf dem Gebiet der praktischen Krüppelfürsorge eigentlich berufen schien.

V. LEBZELTER — Wien.

Scheidt Walter. *Physiognomische Studien an niedersächsischen und ober-schlesischen Landbevölkerungen.* Mit 146 Abbildungen im Text und 50 Tafeln. (Deutsche Rassenkunde, Bd. 5. Herausgegeben im Auftrage der Mitarbeiter von Dr. EUGEN FISCHER.) Jena 1931. Verlag: GUSTAV FISCHER.

Der Verfasser hat in dieser Arbeit sein Material von der Elbinsel Finkenwerder sowie von anderen Orten, soweit es physiognomische Daten betrifft, vereinigt. Methodisch ist er über die von R. PÖCH und J. WENINGER getroffenen Einteilungen der Gesichtswerte hinausgegangen und hat in manchem auch eigene Wege eingeschlagen. Die zahlreichen schematischen Darstellungen werden jedermann, der physiognomische Studien zu machen hat, außerordentlich nützlich sein. Insbesondere werden Reisende, die keine Möglichkeit oder Ausbildung haben, um Messungen vorzunehmen, diese Schemata mit Vorteil gebrauchen.

In einem zweiten Abschnitte versuchte W. SCHEIDT durch Berechnung der Korrelationskoeffizienten zur Feststellung physiognomischer Typen zu gelangen. Im allgemeinen war das Ergebnis der korrelationsstatistischen Untersuchungen negativ. „Die Ergiebigkeit der physiognomischen Vergleiche ist mindestens nicht schlechter als die der metrischen Vergleiche. Geht man vom Arbeits- und Zeitaufwand der Aufnahmen aus, so ist die Physiognomik sogar noch ertragreicher gewesen als die Messung.“ Referent ist allerdings der Meinung, daß die Methode der Berechnung der Korrelationskoeffizienten zweier Merkmale überhaupt nicht zu einer rassenkundlichen Differentialdiagnose von mehr als zwei Rassen nützlich ist, und daß ein Versuch, die Kombination möglichst vieler Merkmale von Individuum zu Individuum bei dem überreichen Material und den technischen Möglichkeiten, die dem Verfasser zur Verfügung stehen, eine weitergehende Zerlegung der Population in Gautypen und Standestypen möglich machen könnte. Eine sehr wertvolle Bereicherung des Buches sind die 50 Tafeln, auf welchen die einzelnen physiognomischen Merkmale an gut ausgewählten Individuen demonstriert werden.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Bij T. S., van der. *De „Oer-agressiviteit“ van den mensch.* 41 blz. 8°. Groningen 1932. J. B. WOLTERS.

Wijl Dr. v. D. BIJ zich in zijn boek: Ontstaan en eerste ontwikkeling van den oorlog (WOLTERS, Groningen 1929) met opzet zich zuiver wilde houden aan de feiten, was „zoo als vanzelf spreekt allereerst de volle aandacht gewijd aan de allerlaagsten, die wij kennen“ (blz. 4). Beter had de auteur geschreven: vindbaar oudste volken, omdat ze naast de non-agressiviteit, wat schrijver zelf beweert, ook nog in menig ander opzicht hooger staan dan de meer „geavanceerde“ volken. De schrijver kwam op grond der feiten tot de conclusie, dat de volken der oercultuur in het geheel niet agressief genoemd mochten worden.

Inzonderheid zijn leermeester Prof. STEINMETZ kwam hiertegen op in een artikel in „Mensch en Maatschappij“ 1931. Deze brochure is het antwoord. Polemiseerend tegen genoemd artikel beschrijft Dr. v. D. BIJ aan de hand der feiten kort en bondig, telkens verwijzend naar zijn boek, hoe de toestand inzake de agressiviteit in de oercultuur is. Gezien de feiten zal ieder onbevooroordeeld lezer het eens moeten zijn met Dr. v. D. BIJ's stelling. Eenige korte aanmerkingen zou ik terwille van de „volle waarheid“ willen maken. „Stomme handel“ pag. 7 en 10 komt naar Dr. PAUL SCHEBESTA op Malakka

niet voor, waardoor schrijvers argument tegen Prof. STEINMETZ op blz. 10 vervalt. Eveneens geldt de „groote schuwheid“ der Semang (blz. 10) niet tegenover de omwonende stammen en als ze een blanke eenmaal kennen worden ze zelfs familiair. Tenslotte de uitdrukking op pag. 21 „het gastvrij uitleenen“ van de vrouw... in Australie was beter uitgedrukt met: bij enkele stammen van Zuid-Australie, die trouwens niet meer tot de oercultuur gerekend kunnen worden. Afgezien van deze kleinigheden heeft de schrijver afdoende bewezen dat het niet aangaat te beweren dat in de oercultuur de mensch aggressief is. Voortreffelijk is ook zijn verweer tegenover de extreem evolutionistisch-psychologische methode: „Daar het in de volkenkunde deductief redeneërend welhaast steeds weinig moeite kost om zoowel tot een bepaalde hypothese te komen als tot haar tegendeel, maar het ten slotte slechts te doen is om het vinden van de waarheid en het bewijzen daarvan schreef ik in Oorlog (pag. 10) de inductieve weg zoo ver mogelijk gevolgd hoeveel moeilijkheden die ook oplevert, is de eenige die voert tot het doel“ (blz. 17, 1).

B. VROKLAGE.

Kerken G., van der. *Notes sur les Mangbetu.* 28 pp. in 4°. Université Coloniale de Belgique. Anvers, Avenue Middelheim, 1. Prix: Fr. b. 20.—.

Diese Studie ist ein ernster Versuch, einen Überblick über die Mangbetu im weiteren Sinne zu geben. Der Autor versteht unter Mangbetu jene Völker des Uele-Ituri, die einmal unter der Herrschaft der Mangbetu standen oder auch noch stehen mögen und darum von der Mangbetu-Kultur beeinflusst wurden. So gefaßt, gruppiert VAN DER KERKEN viele Stämme zueinander, die linguistisch wie völkerkundlich weit auseinandergehen.

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf die über die Mangbetu-Stämme bereits bestehende Literatur, der Hauptsache nach jedoch auf eigene unter jenen Stämmen gesammelte Nachrichten. Letztere fanden besondere Verwertung bei der Darstellung der Wanderungen der verschiedensten Stämme im Uele-, Aruwimi-Ituri-Gebiet bis zum Kivu und selbst in der Province d'Équateur. Leider setzt sich der Autor mit den Angaben nicht genügend auseinander; es schiene vorteilhafter, er hätte die Traditionen der einzelnen Völkerschaften auf ihre Glaubwürdigkeit näher geprüft. So wertvoll diese Angaben sein mögen, richtig geben sie die Wanderungen nicht immer wieder. Die Lagerungsverhältnisse der Stämme zueinander müssen mit den Traditionen vorerst verglichen werden, ehe ihnen voller Glauben geschenkt werden darf.

Die Studie gibt zunächst einen allgemeinen aber gedrängten Überblick über die sogenannten Mangbetu-Stämme, über ihre Wanderungen, ihre Geschichte sowie über ihre geistige, soziale und materielle Kultur. Im XIV. Kapitel werden auch die einzelnen Stämme der Mangbetu-Kultur kurz skizziert. Schließlich folgt eine linguistische Skizze (auch einzelner Nicht-Mangbetu-Stämme), die sich auf das Zahlwort und einzelne Worte beschränken. Abschließend folgen genealogische Tafeln einzelner Herrscherdynastien der Mangbetu.

Augenscheinlich scheint VAN DER KERKEN das für jene Gebiete wichtige Werk von CZEKANOWSKI, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet* (Ethnographie: Uele-Ituri-Nil-Länder, Leipzig 1929) nicht zu kennen. Eine Kartenskizze wäre dem Leser sehr erwünscht.

PAUL SCHEBESTA.

Zuure Bern. *L'Ame du Murundi.* (Études sur l'Histoire des Religions. 7.) 506 pp. in 16°. Avec 8 photogravures. Paris 1932. GABRIEL BEAUCHESNE et ses Fils, Rue de Rennes, 117. Prix: Fr. 40.—.

Ein Missionar, der 17 Jahre lang mit offenen Augen die Eingebornen in Urundi beobachtet hat, schreibt über deren Seele. Hat er den Schleier von der Negerseele gehoben und sie uns gezeigt, wie sie ist? Aufrichtig gesteht es der Autor, daß er selbst nach einem so langen Aufenthalt, trotz des fast täglichen Verkehrs mit den Barundi, bis in die

Tiefe ihrer Seele nicht hinabgestiegen ist. Für viele, die so leichtfin das Seelenleben fremder Völker zu schildern wissen, eine ernste Warnung zu mehr Bescheidenheit und Vorsicht.

ZUURE versucht es, die Seele der Barundi auf Grund ihrer Sprache zu erfassen, indem er sich Mühe gibt, diese zu erlernen, in ihren Sprachgeist einzudringen. Die Sprache ist ihm wie der Pfad durch den Urwald, sozusagen der einzige Pfad. Im ersten Kapitel weist ZUURE auch auf den Bau der Sprache und ihren Formenreichtum hin, dann auch auf die Synonyma, wodurch es dem Murundi möglich wird, ein Ding zehn- bis zwanzigfach zu benennen.

ZUURE's Arbeit besteht nicht in langatmigen philosophisch-psychologischen Exkursen über die Negerseele, sondern darin, daß er das Negervolksgut, wie es in der Sprache sich widerspiegelt, vorlegt. Eine Unmenge von Zitaten und Erzählungen, die Frucht mühseliger, langjähriger Arbeit, wird dem Leser vor die Augen gehalten, teils in der Ursprache und Übersetzung, teils nur in Übersetzung. Unmittelbar aus Negermund hört er, wie der Neger denkt und fühlt. Es ist eine überwältigende Sammlung von Aussprüchen, das ganze Leben umspannend, die es ermöglichen, die Denkungsart der Neger objektiv zu rekonstruieren. Der Autor bietet sich insofern als Mentor an, als er kurze Erklärungen zu den Texten gibt, die notwendig sind, die aber nur jemand geben kann, der die Neger in ihrer Umwelt genau kennt. Diskret tritt jedoch der Autor selbst zurück und läßt lieber den Neger erzählen.

Das Material ist in sieben Kapitel gegliedert. Im 1. Kapitel wird versucht, den Leser in den Geist der Sprache einzuführen. Das 2. Kapitel handelt über die Personennamen, deren eigenartige Verwendung ein Schlaglicht auf das Empfinden der Barundi und der Bantu überhaupt wirft.

Erfrischend ist die Rätselsammlung im 3. Kapitel. Die Sprüche, die im 4. Kapitel vorgelegt werden und recht zahlreich sind, ermöglichen uns besser als alle Abhandlungen, über die Erziehung und das gegenseitige Verhalten der Barundi Grundsätzliches zu erfahren.

Ebenso hat das 5. Kapitel, das über Anstand und Höflichkeit handelt, seine Bedeutung. Natürlich handelt es sich um eine naturhafte Höflichkeit, die jedem Kenner afrikanischer Völker bekannt ist. Die vielen angeführten Gruß- und Höflichkeitsformeln vermitteln einen tiefen Blick in die sozialen Gepflogenheiten und darum auch in die Mentalität der Barundi.

Im 6. Kapitel folgen Erzählungen verschiedenen Inhalts mit verschiedenen Zwecksetzungen, einzelne sind vollständig, andere nur dem Inhalt nach angeführt.

Außerordentlich befremdlich wird manchen Leser das letzte Kapitel anmuten, das über die Poesie der Barundi handelt. Es geht natürlich nur um Volkslieder und Sprüche, die bei den verschiedensten Gelegenheiten zu hören sind. Besonders wenn man nur auf die Übersetzung achtet und nicht auf den Rhythmus, der gerade in der Negersprache liegt und in diesem Zusammenhang besonders zur Geltung kommt, wird man für diese Art Poesie kein Verständnis finden. Die Kenntnis der Sprache erscheint dafür unumgänglich notwendig.

Als Anhang folgt eine kurze Abhandlung über die Musik der Neger. Der Epilog wirkt in diesem Buche störend, er gehört nicht zur Sache.

Das wundervolle Büchlein ersetzt mehr als eine Monographie über die Barundi.

P. SCHEBESTA.

Capart Jean. *Propos sur l'Art Égyptien.* (Édition de la Fondation Égyptologique Reine ÉLISABETH.) XVI + 308 pp. in 4°. Illustré de 188 autotypies. Bruxelles 1931. VROMANT et CIE, 3, Rue de la Chapelle. Prix: broché Fr. belgas 20.— (Fr. français 75.—); relié Fr. belgas 25.— (Fr. français 90.—).

Ce livre est la traduction d'une œuvre que l'auteur avait publiée en anglais il y a un certain nombre d'années. A vrai dire ce sont six conférences que l'auteur a donné pendant une tournée en Amérique. Le livre s'adresse non pas aux spécialistes, mais aux

amis des arts désireux de comprendre l'art égyptien. On sait que le sentiment artistique des Égyptiens n'est nullement identique au nôtre. Il faut être un grand connaisseur de l'art égyptien pour initier les profanes. M. CAPART est ce connaisseur qui ne possède pas seulement une connaissance très vaste de cette branche, mais qui s'y intéresse de toute son âme. Voilà ce qui explique aisément que l'auteur déclare l'art égyptien équivalent à celui de tous les autres peuples (p. 48).

Le livre est divisé en six chapitres dont le plus original est le deuxième où l'auteur s'occupe de l'origine de l'art égyptien et exprime son opinion personnelle là-dessus. Il le rattache à la magie et à l'écriture. Il appelle l'art égyptien un art analytique et descriptif qui n'a aucun rapport à notre perspective (p. 90). Ne va-t-il pas un peu trop loin? Certes, l'Égyptien attache plus d'importance au détail et à la description, mais ce n'est pas une raison de prétendre que la perspective n'y compte pas. Il est plus probable que les Égyptiens développaient un art primitif se passant presque complètement de la perspective, comme cela arrive chez des peuples primitifs. L'examen des peuples dits primitifs qui, bien souvent, ont développé un art assez élevé, pourrait plutôt résoudre le problème de l'art égyptien.

D'après M. CAPART il est probable que certains objets de la tombe de Tutankhamon ne sont que des imitations (p. 124).

Quoique cette œuvre ne puisse révéler rien de notable aux spécialistes, elle sera lue par les profanes voulant s'initier à l'art égyptien avec un intérêt d'autant plus grand qu'elle est munie de nombreuses illustrations très belles.

P. SCHEBESTA.

Stevens E. S. *Folk-Tales of 'Irāq*. Set down and translated from the vernacular. With an introduction by Sir ARNOLD WILSON. XXIV+303 pp. with 15 Plates. 8°. 1931. Oxford University Press. Amen House, Warwick Square, London, E. C. 4. Price 15 s. net.

Die allgemeine Märchenforschung wird durch das vorliegende Werk in schätzenswerter Weise bereichert. Die 48 Stücke sind von der Verfasserin nach mehr als zehnjährigem Aufenthalt in Mesopotamien gesammelt und übersetzt worden. Sie stammen meist aus den Städten Mosul und Bagdad, aber auch die Schammar-Beduiuen haben zwei Märchen geliefert. Für jedes Stück ist in den Notes Fundort und Erzähler angegeben, so daß es den Anforderungen genügt, die der Folklorist an ein Werk dieser Art stellt. Sir A. WILSON irrt natürlich, wenn er in seiner Introduction schreibt „no writer, European or Arab, has attempted to collect the traditional fairy tales of Mesopotamia“. Von deutschen Gelehrten besitzen wir drei Märchen- und Schwanksammlungen aus dem 'Irāq in genau fixierter Wiedergabe des Dialektes nebst deutscher Übersetzung von A. SOCIN, *Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin*, Leipzig 1882 u. 1883 (Z. D. M. G., Bd. 36 u. 37); B. MEISSNER, *Neuarabische Geschichten aus dem 'Irāq*, Leipzig 1903, und F. H. WEISSBACH, *Beiträge zur Kunde des Irakarabischen* (L. S. G., IV), Leipzig 1908. In vorliegendem Werk wird leider auf phonetisch genaue Wiedergabe der arabischen Laute verzichtet, auch bei Anführung der verschiedenen arabischen Verse und Lieder, die sich im Texte der Tales und in den Notes finden. Für die Nursery Rhymes (p. 95—97) fehlt auch Angabe des Fundortes. Die Notes weisen hin auf die Wiederkehr der Märchenmotive sowohl in anderen orientalischen wie in europäischen Sprachen und bringen Angaben über variierende Lesarten nebst volkskundlichen Anmerkungen, die sich auch in den Fußnoten unter dem Texte finden. Eine Reihe sehr guter Tafeln zeigt mannigfache Typen aus dem Volksleben des 'Irāq, zum Teil als gute Illustration zu den Tales. Vielleicht darf man hoffen, daß die Verfasserin bei ihrer guten Kenntnis des Arabischen Mesopotamiens der Arabistik eine Reihe Erzählungen aus dem reichen Schatze der Volksliteratur des alten Mesopotamiens im Originaltext schenken wird, vielleicht nach dem Muster des ausgezeichneten Werkes von H. SCHMIDT und P. KAHLE, *Über Volkserzählungen aus Palästina*, Göttingen 1918.

ERNST BANNERTH — Jennersdorf.

Monteil Charles. *Djénné. Métropole du Delta Central du Niger.* Une cité soudanaise. (Institut Intern. des Langues et Civilisations Africaines.) VII + 304 pp. in 8°. Avec 3 Planches et 2 cartes. Paris (VI^e) 1932. Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales. Boulevard Saint-Germain 184. Prix: Frs. 60.—.

Wenn ein alter, erfahrener Kolonialbeamter, der an leitender Stelle gestanden ist, uns einen Überblick über seine Kenntnisse liefert, so dürfen wir immer erwarten, daß in einem solchen Buche viel Wertvolles enthalten sein wird.

Das Gebiet der Stadt Djénné ist durch folgende zwei Besonderheiten ausgezeichnet: einerseits handelt es sich um den „*podo*“ genannten Überschwemmungsbereich des Nigers und andererseits ist wohl das merkwürdigste Charakteristikum dieser Gegend der Mangel jeglichen Steines.

Klima, Fauna und Flora werden in sachkundiger Weise uns vorgeführt.

Dürftig sind die Kenntnisse prähistorischer Zeit. Nur zwei Funde geben einige Anhaltspunkte, und zwar ein Steingrab, das DELAFOSSE den Wago zuschreibt und vielleicht um 800 benützt wurde, sowie einzelne Stelen, die aber kaum das 11. Jahrhundert erreichen dürften und in ihrer Form an die Grabsteine der Mohammedaner erinnern.

Die Besiedlungsgeschichte Djénné's wird sehr interessant dem Leser vor Augen geführt. Die bis heute als älteste Schichte bekannten Bozo sind reine Fischervölker des Nigers. In den Nono müssen wir mit Es SADI wohl ein aus dem Norden gekommenes Mischvolk erblicken, das um 800 die alte Stadt Djénné gegründet hat. Der Stadtname Djénné, d. i. Djanna, leitet sich wohl von Dia, der Ursprungsstadt der Nono, her. Vom 13. bis 14. Jahrhundert herrschten die Mali über das Gebiet und nach den kämpfereichen Tagen der vorhergehenden Epoche scheint endlich eine Zeit der Ruhe und Ordnung gekommen zu sein. Während der dreihundert Jahre dauernden Herrschaft der Songhay erfolgte einerseits der Einbruch der Mossi und andererseits eroberten die Tuareg um 1433 das nordöstliche Gebiet der Stadt Djénné. In der vom 16. bis zum 19. Jahrhundert dauernden Herrschaftsperiode der Marokkaner wurde wohl der kulturelle Aufschwung Djénné's zu einer ungeahnten Höhe gebracht, doch waren die Lebensbedingungen für die Bodenständigen recht schwere geworden. In Cheikh AMADOUH müssen wir einen ebenso genialen als auch tatkräftigen Herrscher erblicken, der von seinen Nachfolgern nicht mehr erreicht werden konnte. Unter diesen drangen die Bambara als Sieger in das Land ein, welche 1861 den Toucouleurs den Platz räumen mußten.

Diese Völker stellen auch nach MONTEIL Rassenformen dar.

Im Fulfulde haben wir die allgemeine Umgangssprache zu erblicken, Bambara und Bozo, den Mandé-Sprachen angehörig, sind entweder die Sklaven- oder die Fischer-sprache und Songhay dient für den Handelsverkehr mit Timbuktu.

In den folgenden Abschnitten behandelt MONTEIL die kulturellen Eigentümlichkeiten der Bevölkerung Djénné's, und wohl selten wird eine auf engem Raume so vollkommene Schilderung derselben erfolgen. Wir sehen, daß der Verfasser aus dem vollen Leben heraus schöpft und infolgedessen auch keinerlei theoretische Erörterungen aufgenommen läßt. Jedes einzelne Kapitel zeichnet sich durch äußerst interessanten Inhalt aus und viele Rätsel im Leben der Völkergruppen Djénné's werden aus diesen Tatsachen in Verbindung mit der guten historischen Einleitung verstanden.

Den Abschluß des Buches bildet eine Übersicht über verschiedene Marktgebräuche sowie eine Vorausschau auf die Bedeutung des Gebietes für spätere Zeiten.

Alles in allem ein sehr wertvoller Beitrag zur Kenntnis Westafrikas und besonders lehrreich infolge der genauen Geschichtsbeschreibung des Gebietes einer Rivalin Timbuktus.

R. ROUTIL — Wien.

Wirz Paul. *Im Lande des Schneckengeldes.* Erinnerungen und Erlebnisse einer Forschungsreise ins Innere von Holländisch-Neuguinea. 152 SS. in 8°. Mit 9 Zeichnungen und 1 Kartenskizze. Stuttgart. Verlag: STRECKER & SCHRÖDER.

Ein Buch von dem erfahrenen Südsee-Forscher ist immer lehrreich. „Het Indische Comité voor wetenschappelijke onderzoekingen (Wetevreden)“ hatte es ihm ermöglicht, eine Expedition ins Innere von Holländisch-Neuguinea mitzumachen. Die wissenschaftlichen Ergebnisse dieser Expedition hat WIRZ in „Nova Guinea“, Vol. XVI, Livre I, veröffentlicht. Das vorliegende Büchlein enthält darum mehr den Bericht über die Reise, über die Natur des Landes und über die sachlichen und persönlichen Begleiterscheinungen der Krankheit, die den Forscher im Innern Neuguinea's überfiel. Das Büchlein hat überhaupt einen stark persönlichen und subjektiven Charakter, nicht immer zum Vorteil des Verfassers (z. B. seine scharfen Äußerungen über die Missionen). Die Tatsache, daß die von WIRZ besuchten Steinzeitmenschen Geld in Form von Schneckenschalen (*Tingulä*) besitzen, mit dem sie Geräte, Schweine usw. kaufen und verkaufen, gab dem Büchlein den Namen.

B. VROKLAGE.

Noguera Eduardo. *Extensiones Chronologico-Culturales y Geograficas de las Ceramicas de México.* (Contribución al XXV. Congreso Internacional de Americanistas. La Plata 1932.) 27 pp. 8°. Con XIII láminas y 1 mapa. México, D. F. 1932. Talleres Graficos de la Nacion.

Bei den außerhalb Mittelamerikas lebenden Mexikanisten kommt diese kleine Schrift einem Bedürfnis entgegen. Da man in den letzten Jahren die wesentliche Bedeutung archäologischer Grabungen auf dem Boden der altamerikanischen Hochkulturen erkannte und daranging, systematisch Fundplätze auszugraben, bringt fast jede neue Grabung nicht nur notwendige Ergänzungen, sondern auch öfters überraschende Umwälzungen in unsere noch so lückenhafte Kenntnis der „archaischen Kultur“ Mittelamerikas. Die gedruckten Fundberichte erscheinen an verschiedenen Orten und naturgemäß mit bedeutender Verspätung, so daß einem Forscher, der nicht direkt an der Quelle sitzt, möglicherweise das eine oder andere entgeht. NOGUERA stellt in diesem Aufsatz die bis jetzt vorgenommenen Grabungen in Mexiko zusammen und versucht im zweiten Teil, die bezeichnenden Charakteristika der nach Ort und Zeit verschiedenen Keramiken in kurzer Zusammenfassung herauszuheben. Als vorläufig orientierende Übersicht — zum genaueren Studium muß man natürlich zu den originalen Fundberichten greifen — ist diese kleine Schrift mit ihrer buntfarbigen Übersichtskarte der Fundplätze dankbar zu begrüßen.

GEORG HÖLTKER.

Beals L. Ralph. *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750.* (Ibero-Americana: 2.) pp. 93—225 in 8°. With 23 Maps. Berkeley, California, 1932. University of California Press.

Der Verfasser hat sich mit dieser wertvollen Arbeit als einer vorläufigen Studie den Dank aller Amerikanisten gesichert. Er sagt selbst, daß es nur eine vorläufige Studie ist, die ihre offensichtlichen Mängel und Lücken hat. Diese wiederum sind bedingt durch die Mangelhaftigkeit der Quellen. Als Quellen für solche Studien nennt der Verfasser mit Recht: 1. archäologische Grabungen und Funde, 2. Forschungsberichte neuerer Zeit, 3. besonders die spanischen Berichte aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Nun sind aber systematische archäologische Forschungen in dem behandelten Gebiet leider überhaupt noch nicht unternommen. Auch die zweite Quelle fließt spärlich. So hat der Autor hauptsächlich die dritte Quelle, die spanischen Berichte, ausgeschöpft und viel Material gefunden. Es liegen aber nicht für alle Teilgebiete spanische Berichte vor, wodurch schon

Lücken in der Darstellung entstehen. Andererseits sind manche Berichte in sich so ungenau oder die geographischen Angaben so unbestimmt, daß eine Fixierung für ein umgrenztes Territorium, geschweige denn für einen bestimmten Stamm, unmöglich ist. Solche Berichte sind für eine kleinere vergleichende Studie, bei der alles auf eine klare Übersichtlichkeit ankommt, unbrauchbar und mußten weggelassen werden. Der Autor erinnert den Leser immer wieder an diese Fehler und Mängel. Wenn man diese negative Seite immer stillschweigend mithineinkalkuliert, bietet die Studie einen vortrefflichen Überblick über die Ethnologie in Nordmexiko vor 1750. Dieser Überblick ist um so wertvoller, weil er der erste dieser Art ist, und weil dieses gesamte Gebiet uns eigentlich noch so gut wie unbekannt ist. Man sah Nordmexiko kulturell bislang vielfach nur als Anhängsel teils der Südwestkultur, teils der Hochkulturen Mittelamerikas an. Die vorliegende Studie zeigt in ihren Belegen, daß diese Auffassung allzu oberflächlich ist. Zunächst der große Unterschied zwischen den ackerbautreibenden Völkern (an der Westküste sechs bis sieben Kulturprovinzen und an der Ostküste die Tamaulipas) und den nomadisierenden Stämmen in der Mitte auf dem Plateau. Die in dieser Studie mitgeteilten, sicher verbürgten Belege (die zweifelhaften sind ja vom Autor unterdrückt!) zeigen ein vielgestaltiges Geschehen der Hin- und Herbeziehungen, nicht nur zwischen Nord- und Süd Mexiko, sondern auch von und zur Südwest- und Südostkultur, und für einzelne Kulturelemente und Elementenkomplexe auch zahlreiche, aber vielfach nicht geradlinige Beziehungen untereinander. Um ein Beispiel zu nennen, sagt der Verfasser (S. 145): „... it is impossible to draw a straight line across northern Mexico at a convenient point and say that part belongs to the Southwest, part to Mexico. Only with regard to the west coast and the Sierra region may this be done on the basis of ethnographic data. Culiacan apparently possessed definitely a sub-Mexican culture. But what may be done with the Cahita of Old Sinaloa? There is a sharp break in their culture from that of Culiacan. In spite of the strongly Mexican flavor of the southern Sierra culture, one would hesitate to class it as sub-Mexican. Yet neither it nor Old Sinaloa is Pueblo-like. The results show clearly that the entire north Mexican area must be studied in the light of its own data and not as an appendage of some other area.“

Der Verfasser sagt, er habe die Darstellungsweise von NORDENSKIÖLD übernommen. In 28 Verbreitungskärtchen bringt er das Vorkommen oder Fehlen der verschiedenen Kulturelemente und in ausführlichen Tabellen die Belege, die Quellen dazu und eventuelle ergänzende Bemerkungen. Diese Kärtchen bieten dem Forscher beim Studium vergleichender Untersuchungen eine dankenswerte Erleichterung, so daß man nur wünschen kann, diese Praxis möchte sich auch jenseits des Wassers immer mehr durchsetzen.

Mit einigem Befremden sei noch festgestellt, daß in der Bibliographie, die allerdings nicht vollständig sein will, außer W. LEHMANN's „Methods and Results...“ (engl. Ausgabe!) kein deutsches Buch genannt ist, z. B. weder FR. KRAUSE über die Pueblo-Indianer, noch W. LEHMANN's Sprachenwerk über Mittelamerika, noch K. TH. PREUSS über die Cora und Huichol.

GEORG HÖLTKE.

Uhlenbeck C. C. and Gulik R. H., van. *An English-Blackfoot Vocabulary.*

Based on material from the Southern Peigans. (Verhandelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel XXIX, No. 4.) Amsterdam 1930. Koninklijke Akademie van Wetenschappen.

Until about 30 years ago the language of the Blackfeet, the southern Peigan, had been but little investigated. These Indians, who are less known by their right name, *Siksika*, still belong to the Algonquin language-family. They formerly controlled a great part of the northwestern prairies; to-day they have settled down in three large reservations in Alberta, Canada and Montana. UHLENBECK und J. P. B. DE JOSSELYN DE JONG have of late taken the most interest in the investigation of their language. They have edited various texts, grammatical studies and songs. The new dictionary closes, so to

speak, the first part of the investigation of the Blackfeet language, the so called collection of material. Now, building on this foundation, a more profound study of the structure, morphology and psychology of this language can begin. Despite the fact that a Blackfeet-English dictionary would have rendered the use of the already published text much more convenient, the somewhat unusual inverted method, namely the English-Blackfeet, which could especially be used in comparative studies, was intentionally chosen. The Peigan is, without doubt, the best known branch of the Algonquin language-family. An accomplishment for which we owe our special thanks to the above mentioned linguists.

MARTIN GUSINDE.

Le Roy A. Mgr. *Les Pygmées.* Négrilles d'Afrique et Négritos d'Asie. Nouvelle Edition. 372 pp. 8°. Avec cartes, photogravures, dessins et croquis de l'auteur. Paris (V^e). Procure Générale des PP. du Saint Esprit, 30, rue Lhomond. Prix: Frs. 20.—.

Dieses Buch ist ein Neudruck des bekannten Werkes, das Mgr. LE ROY vor 30 Jahren erscheinen ließ. Die Nachfrage nach diesem Werk, das in der vorliegenden Fassung außer einzelnen Anmerkungen mit der ersten Auflage übereinstimmt, erforderte einen Neudruck. LE ROY gibt nicht an, warum er nicht an eine Umarbeitung des Werkes herantrat, um wenigstens die neuen Forschungen über die Pygmäen mitzuberechnen. Der Hauptgrund dafür dürfte der sein, daß LE ROY in der Hauptsache seine eigenen Forschungen und Beobachtungen bei den afrikanischen Pygmäen niederlegt. Auf Vergleiche der afrikanischen und asiatischen Pygmäen läßt sich das Werk auch ein. Besonders die ersten fünf Kapitel hätten einer Umänderung wohl bedurft. Bei einer eventuellen Neuauflage müßten auch die letzten sechs Kapitel einer Revision unterzogen und auf den heutigen Stand der Forschung gebracht werden.

Man kann von Herzen froh sein, daß dieses Werk eine Neuauflage erlebt hat, weil es als erstes auf dem Plan war, das ausführlich über Pygmäen (jene von Gabun und die Boni in Ostafrika) berichtete. LE ROY, durch QUATREFAGES und HAMY zu der Pygmäenstudie angeregt, kann mit Recht der Großvater der Pygmäenforschung genannt werden, zu dem ich als Enkel mit Verehrung emporschaue. Er hat das Pygmäenproblem erfaßt und aufgerollt, das dann P. SCHMIDT aufgriff und seine vielseitige Bedeutung für die Menschheitsgeschichte dartat und begründete. Das vorliegende Werk von Mgr. LE ROY bleibt ein wichtiges Dokument für die Kenntnis der Pygmäen von Gabun für alle Zeiten.

PAUL SCHEBESTA.

Czermak Wilhelm. *Die Laute der ägyptischen Sprache.* Eine phonetische Untersuchung. I. Teil: Die Laute des Alt- und Mittelägyptischen. (Schriften der Arbeitsgemeinschaft der Ägyptologen und Afrikanisten in Wien. 2. Band.) V + 190 SS. in gr.-8°. Wien 1931. Verlag der Arbeitsgemeinschaft der Ägyptologen und Afrikanisten in Wien. In Kommission bei: OSKAR HÖFELS, Wien, I., Walfischgasse 14. Preis: geh. Mk. 20.—.

Der Verfasser steckt sich das Ziel, die alt- und mittelägyptische Sprache lautphysiologisch zu untersuchen, um „in die starre Lauttabelle etwas Leben zu bringen“. Man hat sich daran gewöhnt, die Hieroglyphen aller Zeit gleich zu lesen, und doch ist irgend eine Verschiedenheit der Lautwerte, oder besser gesagt, eine Verschiebung der Lautwerte mit der Zeit eingetreten. Diese möchte CZERMAK dartun. Er ist sich aber der Schwierigkeit bewußt, die einer solchen Untersuchung eine tote Sprache entgegenbringt. Er betont wiederholt, daß die in dieser Studie erzielten Resultate darum nur einen größeren

oder minderen Grad der Wahrscheinlichkeit haben können. Endgültige Resultate verspricht er sich selber kaum und begnügt sich mit der Hoffnung, mit dieser Arbeit „wenigstens so weit die Probleme aufgerollt zu haben, daß die Möglichkeiten (einer Lautgeschichte des Ägyptischen nämlich) deutlich werden“.

CZERMAK zeigt mit verschiedenem Grad von Wahrscheinlichkeit die Wandlung einzelner Laute in andere aus dem Frühägyptischen heraus und wie zugleich in deren Gefolge auch die Zeichen für die Laute sich verschoben. Er unterzieht Lippenlaute, Zungenlaute und Kehl-laute einer solchen Untersuchung. In § 103 gibt er die Tabelle der hypothetischen Laute des Frühägyptischen neben jenen des Altägyptischen und ihre Zeichen. Den Grund der Wandlung gibt er in § 105 folgendermaßen an: „So wäre das Lautsystem des Altägyptischen aus einer ‚Konzentration‘ dynamischer Art aus dem Vor- und Frühägyptischen hervorgegangen, gleichsam als Erfüllung einer Tendenz, die bereits das Frühägyptische gehabt haben muß. Die Wandlung der Lautwerte gewisser Zeichen, die schriftgeschichtlich eine große Rolle spielt, hat einen phonetischen Hintergrund, der im Frühägyptischen vielleicht einer noch vordynastischen Epoche zu suchen ist.“ CZERMAK verwendet in dieser Studie viel Scharfsinn, und seine vielseitigen Kenntnisse der verschiedensten Sprachen, die er lautphysiologisch gut beherrscht, kommen ihm vortrefflich zustatten. Zweifelsohne gibt er viele Anregungen, die zu einer Weiterforschung auf diesem Gebiete führen werden. Meiner Ansicht nach ist es schade, daß er den Wandel im Lautsystem des Ägyptischen nur aus dem Ägyptischen heraus und aus ihm allein zu erklären trachtet und sich nicht einmal die Frage stellt, inwiefern auch äußere Einflüsse, also fremdsprachige, Anstoß dazu gegeben haben mögen. Wenn in der Zeit der VI. Dynastie Wandlungen der Kulturseele Ägyptens vorliegen, die wohl nicht allein aus ägyptischer Initiative vor sich gingen, sondern durch Anstoß von außen, wie überall in der Kulturgeschichte, dann dürfte doch die Mutmaßung nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sein, daß auch der Lautwandel von außen angeregt sein könnte. Das soll nur ein Hinweis sein, der sich hier aufdrängt.

CZERMAK, seinen früheren Auffassungen getreu, legt auch in dieser Studie ein großes Gewicht auf „Sprechtakt“, „dynamischen Rhythmus“ usw., wodurch er vieles im Lautwandel der Sprache wahrscheinlich machen will. Leider ist gerade hierin dem subjektiven Gefühl und persönlichen Empfinden Tür und Tor geöffnet.

Das Werk ist im lithographischen Druckverfahren hergestellt, um die Kosten möglichst zu verbilligen, was in musterhafter Weise erreicht wurde. Der Autor und die Arbeitsgemeinschaft der Ägyptologen und Afrikanisten in Wien ist zu diesem Werk nur zu beglückwünschen.

P. SCHEBESTA.

Hillebrandt Alfred. *Vedische Mythologie.* Zweite, veränderte Aufl. Breslau.

1. Bd., 1927, 547 SS.; 2. Bd., 1929, 496 SS. gr.-8^o. Verlag: M. u. H. MARCUS, Kaiser-Wilhelm-Straße 8. Jeder Band brosch. Mk. 33.—, in Ganzleinen geb. Mk. 35.—.

Die beiden nach fast vier Jahrzehnten in zweiter Auflage erschienenen Bände des 1927 verstorbenen Breslauer Indologen bieten eine beachtenswerte Neubearbeitung. „Der Stoff ist neu geordnet, die Darstellung vielfach berichtigt, verschiedene Teile sind neu geschrieben.“ HILLEBRANDT's Methode ist ausschließlich die der philologischen Exegese, „ohne die Analogien und Warnungen zu vernachlässigen, welche die Ethnographie dem Erforscher der Mythologie bietet“. „Die Ethnographie ist für den vedischen Mythologen eine wichtige Gehilfin. Wir entnehmen ihr den Maßstab, an dem wir die Ergebnisse unserer Forschung in bezug auf ihre Wahrscheinlichkeit in gewissem Umfange prüfen, um nicht in die Gefahr gelehrter Konstruktion zu verfallen. Sie setzt uns in den Stand, manches dieser Ergebnisse zu verstehen und ihm den Charakter der Sonderbarkeit abzustreifen“ (I, 12). Was der Verfasser über die Mythologie im allgemeinen, über ihre Quellen, Triebkräfte und ihre Entwicklung sagt, bietet Grundlegendes für die mytho-

logische Forschung auch außerhalb des vedischen Kreises. Seiner Betonung der Naturgrundlage des Mythos ist voll beizupflichten. Sonne und Mond haben auch der vedischen Dichtung entscheidende Züge aufgeprägt (I, 4). Unter Hinweis auf die Bedeutung des Mondes im Denken der Primitiven würdigt HILLEBRANDT das Verdienst der sonst gerne mit Spott bedachten „Mondmythologen“. Zweifellos, sie sind oft viel zu weit gegangen. Aber in der Besorgnis, in dieses „zu weit“ nicht mithineingenommen zu werden, scheint sich der Verfasser doch wieder zu große Zurückhaltung auferlegt zu haben, so im besonderen, wenn er „die Unterscheidung von Licht- und Schwarzmond auf die vedische Mythologie für unanwendbar“ (I, 6) hält. Darin liegt der Grund, daß einige wichtige Gestalten der vedischen Mythologie unseres Erachtens nicht zutreffend erklärt werden konnten.

Daß die *Açvins* (I, 54 ff.) nichts anderes als das mondmythologische Brüderpaar darstellen, schon darauf ist HILLEBRANDT in seiner Untersuchung kaum näherhin eingegangen. *Varuṇa-Mithra* werden als Sonne-Mond aufgefaßt und nachzuweisen gesucht. Aber die von HILLEBRANDT vorgelegten Texte lassen uns die beiden Gestalten nur als abnehmender bzw. zunehmender Mond (Dunkelmond-Hellmond) verständlich erscheinen. Beide sind Mondwesen: sie sind Söhne *Aditi's*, der typischen Urmond-Erdmutter, die Fruchtbarkeit spendet, der die Kuh geopfert wird (II, 95 ff.). Daß es sich bei ihnen um ein Gegensatzpaar handelt, zeigt das Ritual, das für *Varuṇa* schwarze, für *Mithra* weiße Opfertiere fordert (II, 18, 22). Wenn *Varuṇa* im Ritual des RV ein finsterner, unheimlicher Gott ist, der die Menschen fesselt, dem schwarze Tiere zu eigen sind, der selbst Menschenopfer fordert, wenn er dort mit *Rudra* fast auf eine Stufe gestellt wird und von allen Göttern der vedischen Welt am meisten sich mit *Yama* berührt (II, 20 ff.), so haben wir damit charakteristische Züge beisammen, die als Quantitätskriterium für unsere Auffassung: *Varuṇa* = Dunkelmond voll hinreichend erscheinen. *Mithra*, der mit *Varuṇa* einerseits zu einer Einheit verbunden ist, andererseits wieder in voller Gegensätzlichkeit zu ihm steht (II, 1 ff.), ist dann niemand anderer als der zunehmende Mond, der Lichtmondheld. HILLEBRANDT will in *Mithra* einen alten indoiranischen Sonnengott sehen, der auf speziell indischem Boden seine Lebenskraft ausgehaucht hat. Seine Auffassung wird stark von der Rücksicht auf *Mithra's* Gegenpart *Varuṇa* bestimmt: ist *Varuṇa* der Mondgott, dann eben *Mithra* der Sonnengott. Wir sind anderer Meinung: ist *Varuṇa* nicht Mondgott schlechthin, sondern Dunkelmondgestalt, dann *Mithra* die Hellmondgestalt. Mag *Mithra* auch auf iranischem Boden mit einzelnen recht auffälligen Merkmalen eines Sonnenwesens umkleidet worden sein, seine Herkunft als Lichtmondwesen hat er auch auf seinen Wanderzügen nach dem Westen nicht so sehr verleugnet, daß sie nicht mehr erkennbar wären. (Auf den bekannten *Mithra*-Darstellungen ist er der Hellmond-Heros, der den Dunkelmond = Stier tötet. Die beiden jugendlichen Gestalten an seiner Seite, der eine mit gehobener, der andere mit gesenkter Fackel sind unschwer als Ausdrucksformen der beiden Mondphasen zu erkennen; lunar-mythologische Tiere: Schlange und Hund lecken das Blut des erdolchten Stieres.) Daß ein Mondthema analog auf das Sonnen-Jahresthema übertragen wird, ist durchaus kein mythologisches Novum oder Unikum. — Aber *Varuṇa* trägt doch die Charakteristika des Welterschöpfers und sittlichen Hochgottes. Kann er restlos lunar-mythologisch verstanden werden? Daß der Mond bei den vedischen Dichtern mit den höchsten Eigenschaften ausgestattet, zum Schöpfer und Regenten der Welt wird, hebt HILLEBRANDT wiederholt hervor (I, 284, 314; vgl. II, 41). Wenn HILLEBRANDT recht hat, daß man auf indischem Boden einen Teil des Charakters des mehr und mehr verschwindenden *Mithra* auf *Varuṇa* übertrug (II, 41, 48), dann sehen wir keine Schwierigkeit darin, daß *Varuṇa*, der ursprünglich finstere, zürnende, rächende Gott, nunmehr als der gnädige Erbarmer erschien. Damit aber war ihm die Bahn freigemacht, selbst an die Stelle des alten *Dyaus* vorzurücken. Nunmehr erst war er ein eigentlicher sittlicher Hochgott geworden.

Der Rahmen einer Buchbesprechung gestattet hier nur mehr darauf hinzuzeigen, daß die Polarität des Doppelmondwesens auch auf dem Grunde der antithetischen Gestalten *Indra-Vṛtra* (II, 141 ff.) und *Indra-Viçvarūpa* (II, 384 ff.) aufscheint, daß *Bṛhaspati's*

Wesen (I, 160 ff.) nicht das Widerspiel des Mondwesens schlechthin, sondern des typischen Hellmondwesens, *Rudra's* schillernde Doppelart (Zerstörer und Gabenspender, Todesgott und Gott der Fruchtbarkeit) dagegen sowohl das Mondwesen an sich, wie im besonderen das Dunkelmondwesen zur Darstellung bringt. Wenn HILLEBRANDT glaubt, alles was von *Viṣṇu* gesagt wird, sei am besten von der Sonnentheorie aus zu verstehen (II, 320), so muß man doch auf andere Elemente seines Wesens aufmerksam machen, die in diesem Falle ungeklärt bleiben: der Vogel *Garuda* als sein Symbol, seine Beziehung zu den Manen, seine Zwerggestalt, Drei als seine heilige Zahl, nicht zuletzt seine Eigenschaft als phallischer Vegetationsdämon. Daß *Yama* (II, 356 ff.) ursprünglich ein Mensch, der Stammvater der Menschheit gewesen sei, dieser Meinung will sich HILLEBRANDT nicht anschließen; er meint: *Yama* war der „erste Sterbliche“ — nicht gleichbedeutend mit der „erste Mensch“! — und zwar der Mond. Seine Argumentation gleitet, ethnologisch gesehen, daneben; der „erste Mensch“, der Stammvater der Menschheit, ist immer und immer wieder auch der erste Sterbliche und wird darum mit dem Monde identifiziert.

Von besonderem Interesse auch für die allgemeine Mythologie sind die verschiedenenorts gegebenen Hinweise auf den Zusammenhang des (Neu-)Mondes mit den Manen, wie denn überhaupt HILLEBRANDT's Vedische Mythologie dem Ethno-Mythologen Anregungen und Erkenntnisse in Fülle bietet. Bei aller Gegensätzlichkeit der Auffassungen, die wir im einzelnen geltend machen mußten, stehen wir doch mit uneingeschränkter Anerkennung vor diesem großen Werk, dem Meisterwerk eines Mythologen von unbestrittener und unvergänglicher Größe.

L. WALK — Wien.

Müller Karl. *Die rhythmischen Maße.* 130 SS. in 8°. Mit 10 Fig. im Text. Berlin (SW. 68) 1931. Verlag: FERD. DÜMLER, Schützenstraße 29-30. Preis: kart. Mk. 7.50.

Wer sich als Sprachforscher mit der recht eigenwilligen Begriffsbezeichnung des Verfassers einmal abgefunden hat, wird dieses Büchlein mit Interesse und Gewinn studieren. Die Untersuchung hat zwei Hauptabschnitte. Ziel des ersten, stark philosophischen Teiles ist die Aufdeckung der verschiedenartigen Beziehungen („*Relatio*“ nach ARISTOTELES), die der Verfasser Bezugswesenheiten oder „Prägen“ nennt. „Prägen werden alle Wesensgestalten genannt, die sich in den Beziehungen des Dinglichen ausprägen und den Dinggestalten sich aufprägen, ... wie ich etwa die Gestalt des Adlers einer Münze aufpräge“ (S. 8). Der zweite Teil, der sich mit dem Rhythmus der dichterischen Sprache (der Verfasser nennt Rhythmus „Gerüttme“) beschäftigt, untersucht im Gerüttme die Beziehungen („Prägen“) von Hebung und Senkung, Länge und Kürze, betonten und unbetonten Silben usw. Da die verschiedenen Sprachrhythmen immer durch eine Beziehung („Präge“) besonders charakterisiert sind, so findet der Verfasser vier verschiedene Grundtypen, und als Beispiele dafür gibt er die arabische, französische, griechische und deutsche Sprache an. Vom ersten Teil aus gesehen ist der zweite Teil des Büchleins die praktische Anwendung des im ersten Teil nur rein gedanklich Entwickelten. Die Studie aber als Ganzes gewertet hat ihr Hauptziel im zweiten Teil und dieses Ziel ist eine „Neubegründung der Bindung dichterischen Wortes“, zu dem der erste Teil nur ein Mittel zum Zweck ist. MÜLLER's wertvolle Studie ist zunächst wohl für Germanisten bestimmt, darüber hinaus aber auch für alle Sprachpsychologen, wie überhaupt für alle Sprachforscher, denn der Verfasser weiß durch seine originelle Gedankenarbeit so viele neue Scheinwerfer aufzustellen, unter deren Bestrahlung eine Sprache, wie wohl wahrscheinlich jede Sprache, „in ganz neuem Lichte erscheint“.

GEORG HÜLTKE.

Thauren Johannes, S. V. D. *Atlas der katholischen Missionsgeschichte.* (St. Gabrier Studien I.) 23 SS. Text in Folio. 49 Haupt- und Nebenkarten. 20 SS. alphab. Register. Mödling b. Wien 1932. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel. Preis: geb. in Ganzleinen Mk. 30.—; geb. in Halbleinen Mk. 27.—.

Ein Atlas der katholischen Missionsgeschichte war schon lange ein Desiderat aller interessierten Kreise. Freilich konnte man die Bewältigung der Aufgabe nicht auf die leichte Schulter nehmen. Man wußte, daß es bei Inangriffnahme allgemeiner missionshistorischer Themen „selbst dem Missionsfachmann unmöglich ist, sämtlicher Quellen und Materialien habhaft zu werden, die für eine allseitige Darstellung seines Gegenstandes nötig sind, schon weil sie räumlich zu weit auseinanderliegen und technisch nicht immer erreichbar sind“. Was so der Altmeister katholischer Missionswissenschaft Prof. Dr. SCHMIDLIN in seiner Missionsgeschichte (Steyl 1925, S. 2) gesagt und begründet hat, gilt in erhöhtem Maße von einem Missionsatlas.

Trotzdem hat ein Schüler SCHMIDLIN's mit anerkanntem Mut das Unternehmen frisch gewagt und damit wenigstens schon halb gewonnen. Auf 49 Haupt- und Nebenkarten, deren vollständiger Index bereits in einer ganzseitigen Anzeige im „Anthropos“, XXVII (1932), Heft 1/2 und 3/4, enthalten ist, wird die katholische Missionsgeschichte in großen Zügen kartographisch dargestellt. Ein sehr gestraffter Überblick von 24 Textspalten gibt die notwendigsten Erläuterungen, ein Register mit rund 9000 geographischen Namen erleichtert für Einzelfragen den Gebrauch des Werkes. Auf Ausstattung und Drucktechnik ist größte Sorgfalt verwendet worden.

Mit Rücksicht auf das jüngst erschienene Werk von KARL PIEPER, „Atlas orbis christiani antiqui“, Düsseldorf 1931, sah sich THAUREN veranlaßt, die Missionsgeschichte des christlichen Altertums auf eine einzige Karte zusammenzudrängen. Dadurch ist allerdings die Übersichtlichkeit zu Schaden gekommen, was durch Mehrfarbendruck bei der Unmenge von Namen nicht ganz ausgeglichen werden konnte. Die folgenden Blätter leiden nicht unter solcher Überfülle. Die Karten der indischen, afrikanischen und amerikanischen Missionen (bei letzteren sind die Reduktionen besonders berücksichtigt) werden auch dem auf missionarisches Quellenmaterial angewiesenen Ethnologen einige Dienste leisten.

Natürlich bleiben trotz des Riesenaufwandes an Zeit und Mühe, wie meist bei Erstausgaben, manche vielleicht zu kühnen Wünsche unerfüllt. Ein Autor, der sich durch seine Arbeit „Akkommodation im Heidenapostolat“ angenehm in der wissenschaftlichen Welt eingeführt hat, wäre wohl auch befähigt gewesen, zumal bei einer für ihn eher als für andere möglichen Verbindung mit dem „Anthroposkreis“ von St. Gabriel, sein Werk mit einigen Karten über religionsgeschichtliche, ethnologische, kulturelle Fragestellungen zu bereichern, die mit missionshistorischen Problemen manche Schnittpunkte gemeinsam haben. Dringlicher wären andere Bitten: so Erweiterung der Quellenangaben, worunter z. B. das klassische Handbuch HANS VON SCHUBERT, „Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter“, Tübingen 1921, nicht fehlen sollte; ferner Quellenbelege zu jedem im Register verzeichneten Namen, wie es PIEPER getan hat, freilich unter wesentlich günstigeren Voraussetzungen; schließlich Ausmerzung sprachlicher Unebenheiten und Verringerung der zahlreichen Druckfehler, die in einem auf Präzision angelegten Werke mehr als anderswo störend wirken: Guatemala z. B. kommt vor als Guatemala und Guatimala (Blatt 16), Guatiemala (Register S. 8), Guademala (Text S. 19). Die Siglen S. 18 könnten vielleicht, um aus sich heraus leichter verständlich zu sein, erst in voller lateinischer Umschrift und dann mit dem gebräuchlichen Rufnamen gegeben werden, etwa: CM = Congregatio Missionum = Lazaristen. Auf diese Weise wären irrige Siglen wie PSC statt SCJ eher vermieden und die Auflösung der Sigle PSM nicht übersehen worden.

Alle diese Wespenstiche gegen eine in siebenjährigem Fleiß gereifte Frucht sollen nur beweisen, daß die Frucht als Ganzes wahrlich nicht zum Schlechtesten gehört, aber noch intensiverer Kultivierung fähig ist. Man darf dem Autor aufrichtig gratulieren und ihm wünschen, sein Werk bald in zweiter, wenn möglich erweiterter und verbesserter Auflage herausgeben zu können.

J. KRAUS.

Speck G. Frank. *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony.* In native text dictated by Witapanóχwe. (Commonwealth of Pennsylvania. Vol. 2.) 192 pp. in 8°. With 4 plates and 26 Fig. Harrisburg, Pa. 1931. Bureau of Publications of the Pennsylvania Historical Commission.

In publishing this present volume the author has endeavoured to bring it about that the copious and reliable investigations of the religious conceptions of the eastern North American Indian may be given at least so much attention as has been shown them in other parts of the continent. Until now this field has been only too much ignored by ethnologists and religion-investigators. This new impulse is certainly to be welcomed and we trust will not be overlooked. There are, namely, still several good and valuable results to be awaited from it. One sees with astounding clearness, what the comparative examination alone of the religious and mythical possessions of several Indian tribes, whether of similar or unlike culture, are able to offer in regard to a general view of tribal relations. The clearness of this fact is due to the results at which P. W. SCHMIDT in his historic-critical and positive study of the religion of the American aborigines has arrived. (Cf. *Ursprung der Gottesidee*, II. Teil, 2. Band. Münster 1929.)

In the present work it is impossible to treat the description of the Delawares more specifically. The characterizing of the highest Spirit lends itself especially well for comparative work. This great Spirit is the "Father of all"; he lends a willing ear to the prayers of men in their most diverse necessities. Everybody shows his gratitude to him in a myriad of expressions by which he is recognized as the source of every blessing for the whole world.

The great ceremony house represents symbolically the Being and Activity of this great godhead. The origin and development of these ceremonies are related in the language of the natives. Fitting illustrations and colored drawings exemplify the text. The first general impression is that the similar leading ideas, which are already known from the western parts of North America, here also underlie the whole system of religious thought.

MARTIN GUSINDE.

Kato Genchi. *Le Shintō.* Religion nationale du Japon. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 50.) 250 pp. in 16°. Avec 5 Pl. (10 Fig.) Paris (VI^e) 1931. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, 13, rue Jakob.

Das Büchlein ist eine gute Einführung in die religiöse Gedankenwelt des modernen Japan. Der Verfasser hat den Lehrstuhl für *Shintō* inne an der Kaiserlichen Universität in Tōkyō, ist daher wohl befähigt, ein abgerundetes Bild der sogenannten nationalen Religion Japans zu geben. Seine bedeutenden Kenntnisse in der allgemeinen Religionsgeschichte befähigen ihn auch, Parallelen zu ziehen zu anderen Religionen, des Altertums sowohl wie der Neuzeit. Der Verfasser versucht zu zeigen, wie sich ungefähr alle Religionsformen im *Shintō* finden bzw. früher fanden: Animismus, Totemismus, Fetischismus, Polytheismus, Pantheismus, sogar Monotheismus. Als monotheistische Gottheit wird uns *Ame-no-Mi-naka-nushi-no-kami* vorgestellt. Er wird einmal im *Kojiki* erwähnt, ist aber sonst eine recht unbekannte Größe. Mir scheint, vom Monotheismus kann man beim *Shintō* kaum sprechen. Schon die ältesten Texte reden von 80.000 Gottheiten, und es ist nirgends davon die Rede, daß sie einem Oberherrn gehorchen. Die angebliche monotheistische Gottheit soll übrigens nach einigen Autoren chinesischen Begriffen (*Shang-di*) entlehnt sein. Gleichwohl vermute ich, daß auch die Japaner einst Monotheismus hatten, daß *Izanagi* der Zeus der Japaner ist, aus dem sich später die weibliche Gottheit *Izanami* abtrennte, wie die *Diana* die weibliche Form des *Zeus* wurde. Hier kann nur die vergleichende Völkerkunde Aufklärung bringen.

Der Verfasser ist anscheinend stark beeinflusst von den Evolutionstheoretikern (LÉVY-BRUHL usw.). Wir empfehlen ihm, zur Abrundung seiner religionswissenschaft-

lichen Kenntnisse SCHMIDT's „Ursprung der Gottesidee“ zu lesen. Ob seine Voraussage, daß die *Shintō*-Religion solange bestehen wird wie das japanische Volk selber, sich erfüllen wird, muß die Zukunft lehren. Als Ergänzung zum vorliegenden Werk empfehlen wir die Arbeiten MARTIN's über den *Shintō* sowie die Übersetzungen der altjapanischen Texte von Prof. K. FLORENZ. THEODOR BRÖRING.

Glathe A. *Die chinesischen Zahlen.* 47 SS. in 8°. Mit 15 Taf. und 3 Abb. Tokyo 1932. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Zu beziehen durch Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig C. 1, Liebigstraße 6.

Wie die chinesische Schnellschrift („Grasschrift“ überhaupt), so sind besonders die chinesischen Zahlen ein Kreuz für den Europäer in China. Überläßt er sonst auch die Übersetzung chinesischer Dokumente seinem chinesischen Faktotum, so möchte er doch gerne, wenn es um chinesische Geldscheine geht, selber nachsehen können, um was es sich handelt. Hier kommt ihm das Heftchen von GLATHE gut zustatten. Es gibt alle Schriftarten der Zahlen, die überhaupt vorkommen können. Zwei „native orders“ veranschaulichen so recht, wie der chinesische Kaufmann (oder Postbeamte) wenigstens so undeutlich schreiben kann, wie ein europäischer Arzt, der ein Rezept schreibt. Die Bemerkungen zum chinesischen Zyklus und die Erklärung des Geomanten-Kompasses bilden eine wertvolle Ergänzung des praktischen Heftchens. THEODOR BRÖRING.

Weig Johann, S. V. D. *Die chinesischen Familiennamen.* Mit Anhang, enthaltend Angaben über berühmte Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte. 285 SS. in 8°. Tsingtau 1931. Verlag: Missionsdruckerei. Auslieferung für Deutschland: Missionsdruckerei Steyl, Post Kaldenkirchen, Rheinland.

Bei gia sing, sän dzō ging und *tsiän dzō wen* waren die drei Büchlein, welche die chinesische Schuljugend früher zuerst auswendig lernte. Ersteres Büchlein hat P. WEIG zur Grundlage für seine wertvolle Arbeit genommen. Es sind die 408 Einzelnamen und 78 Doppelnamen darin erklärt. Es gibt nämlich nicht bloß 100 Familiennamen (*bei gia*), wie der Titel nahelegen könnte; 100 wird hier vielmehr in dem Sinne von „viel“ gebraucht. Die in dem Büchlein vorhandenen biographischen Notizen hat P. WEIG bedeutend erweitert. Die Namen sind in großen, schönen Schriftzeichen (Schreibschrift) wiedergegeben, eine wirkliche Kalligraphie, und wir möchten dem Anfänger empfehlen, die Charaktere öfter durchzupausen. P. WEIG's Buch ließe sich leicht erweitern zu einem deutschen MAYERS (Chinese Reader's Manuel), dessen wir dringend bedürfen; wir möchten dem Herrn Verfasser recht sehr empfehlen, noch einen entsprechenden Anhang zu machen, damit MAYERS für den deutschen Sinologen überflüssig würde. Der Anhang „Die Herrscher und Dynastien Chinas“ wird allen willkommen sein. Zwei Register erlauben dem Leser, augenblicklich das Gesuchte zu finden. Das Büchlein gehört in die Hand eines jeden Deutschen in China. THEODOR BRÖRING.

Boas Franz. *Rasse und Kultur.* (Rede, gehalten am 30. Juli 1931 in der Aula der Christian-Albrechts-Universität in Kiel bei Gelegenheit des 50jährigen Doktorjubiläums des Verfassers.) 19 SS. in 8°. Jena 1932. Verlag: GUSTAV FISCHER. Preis: Mk. 1.—.

Der Verfasser ist einer der wenigen Arbeiter auf dem Gebiete menschheitsgeschichtlicher Forschung, die sowohl in der Rassenkunde wie in der Ethnologie bahnbrechend gewirkt haben. Aus der Zusammenfassung seiner Erfahrungen, die er in diesem

Vortrage bietet, sei hervorgehoben: Jede Bevölkerung ist als eine Summe von Familienlinien aufzufassen und innerhalb einer Bevölkerung sind die Verschiedenheiten zwischen den Familienlinien größer als die Unterschiede zwischen den Bevölkerungen selbst (naturgemäß innerhalb eines Hauptstammes). Rassenmischung hat bisher noch nirgends zur Degeneration geführt. Die Mestizen sind größer und kinderreicher als die reinblütigen Indianer. Das Wesentliche für die Bewertung einer Rasse sind nicht die Körperformen, sondern die körperlichen Funktionen. Es ist aber ganz unmöglich, aus dem quantitativen Verhalten einer allgemeinen menschlichen Körperfunktion zu bestimmen, zu welcher Rasse ein Individuum gehört. Was die Resultate der Intelligenzprüfungen anbetrifft, so zeigt sich, daß die Unterschiede zwischen Stadt und Land größer sind als die Unterschiede zwischen den Rassen. Da die Kulturformen nicht rassenmäßig verteilt sind, wird das Verhalten eines Volkes nicht wesentlich durch seine biologische Abstammung bestimmt, sondern durch seine kulturelle Tradition.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Sauer Karl and Brand Donald. *Aztatlán. Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast.* (Ibero-Americana. 1.) 66 pp. in 8°. With 14 Plates and 14 Fig. in the Text. Berkeley, California 1932. University of California Press. Price: Doll. 2.—.

Mit dieser Studie eröffnet die University of California eine neue Publikationsreihe, die nur Arbeiten über die Kulturen in Lateinamerika aufnehmen soll. Als Mexikanist begrüße ich diese Serie sehr, weil es auf dem Gebiete noch so viel zu tun gibt, und weil wir gerade von der wissenschaftlichen Zentrale in Berkeley aus eben wegen mancher günstiger Vorbedingungen noch manche wirksame Förderung für die Altertumswissenschaft Mittelamerikas erhoffen dürfen.

Gleich die erste Nummer der neuen Serie stellt eine wertvolle Studie dar. SAUER und BRAND erforschten den Küstenstrich in Sinaloa und Nayarit vom Rio Grande de Santiago im Süden bis zum Rio Culiacán im Norden. Für dieses Gebiet wählten die Verfasser den ältesten bekannten Indianernamen *Aztatlán*, jedoch ist es fraglich, ob früher nicht noch mehr Namen für dieses Küstenland in Gebrauch waren, da schon der erste Atlas von ORTELIUS (1570) drei Namen (*Aztatlán*, *Chametta*, *Culiacán*) in dem fraglichen Gebiet verzeichnet. Es war von vornherein klar — und das war den Forschern auch die erste Anregung für die wissenschaftliche Untersuchung —, daß dieses Gebiet wegen seiner geographischen Lage eine besondere kulturgeschichtliche Rolle gespielt haben muß, wobei dann immer die Frage auftauchte: Ist die Kultur von *Aztatlán* ein Vorstoß vom Norden (Südwest-Kultur) oder vom Süden (mexikanische Kultur)? Bisher war man mehr geneigt, den ersten Teil der Doppelfrage im bejahenden Sinne zu beantworten. Nach den eingehenden Untersuchungen von SAUER und BRAND, die auch reichlich die alten literarischen Quellen, soweit solche überhaupt existieren, konsultiert haben, stellt sich heraus, daß die Kultur von *Aztatlán* im großen und ganzen ein mexikanisches Gepräge hat, allerdings nicht vom Charakter der aztekischen, sondern der älteren toltekischen Kultur. Damit ist eine überraschend weite Ausdehnung des Areals der toltekischen Kultur nach Norden hin nachgewiesen, und diese vorliegende Studie mit ihren vielen Einzeldaten über Völker, Kulturen und Sprachen in *Aztatlán* gewinnt dadurch beim Mexikanisten ein besonderes Interesse.

GEORG HÖLTKE.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte, völlig neu bearbeitete Aufl. von HERDER's Konversationslexikon. III. Band (Caillaux bis Eisenhut). 1632 Spalten Text. Mit vielen Tafeln und Abb. Freiburg i. Br. 1932. Verlag: HERDER & Co. Preis: Halbleder Mk. 34.50.

Mit dem dritten Band ist nun etwa ein Drittel des Monumentalwerkes bereits erschienen. Auch in diesem Bande wird der Leser nicht leicht etwas vergeblich suchen.

Kurze Wort- und Sacherklärungen wechseln wieder ab mit ausführlichen Artikeln. Wer den katholischen Standpunkt in Fragen wie Ehe, Eigentum, Christentum usw. kennenlernen will, muß zum „Herder“ greifen. Dort findet er in kurzer, klarer Form alles Wesentliche angegeben. Einen besonders breiten Raum (rund 150 Seiten) nimmt natürlich der Artikel „Deutsches Reich“ ein. Da ist kaum etwas von Bedeutung vergessen. Auch das Auslandsdeutschtum ist eingehend behandelt. Der Artikel über China ist ausreichend, aber doch etwas knapp; kürzer hätte er kaum sein dürfen. Was die Umschrift der chinesischen Wörter betrifft, so spiegelt sich in dem Artikel deutlich die deutsche Unsicherheit und Uneinigkeit in der Wiedergabe chinesischer Laute. Da kennt man sich doch besser in den europäischen Sprachen aus, wie die phonetisch leidlich gute Wiedergabe tschechischer, ungarischer, dänischer usw. Wörter zeigt. Zur Wiedergabe holländischer Laute möchte ich bemerken, daß es dem Deutschen geläufiger ist, holländisches *v* mit *f*, *w* mit deutschem (dentolabialem) *w*, *u* auch in geschlossener Silbe mit *ü* wiederzugeben. Es ist das eines von den Merkmalen, woran der Holländer den Deutschen sogleich erkennt und ihn auch in Witzblättern einführt. Wird der Deutsche also den Namen DE WULF sprechen, wie im Lexikon angegeben ist, so hat er gleich seine deutsche Herkunft verraten. Die genaue Aussprache von WULF ist: engl. bilabiales *w*, kurzes geschlossenes *o* (*Wölf*). Aber vielleicht wäre diese Schreibung für den Laien schon zu schwierig und daher doch das nächstverwandte *ü* vorzuziehen. Sonst wäre wohl nichts mehr zu beanstanden. Druckfehler sind einfach nicht zu finden. Auch der Österreicher wird zufrieden sein. DOLLFUSS und EBERLE sind ebensogut zu finden wie reichsdeutsche Größen. „Der Große Herder“ ist schon jetzt und wird erst recht nach Fertigstellung sein: ein zuverlässiger Führer und Berater der Katholiken deutscher Zunge in der ganzen Welt.

TH. BRÖRING.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte Aufl. Bd. IV (Eisenhütte bis Gant). 1632 Spalten Text mit vielen Abb. Freiburg i. Br. 1932. Verlag: HERDER & Co. Preis: Halbleder Mk. 34.50.

Soeben ist der IV. Band des „Großen Herder“ erschienen. Das Lob, das die Referenten seinen Vorgängern gespendet haben, darf auch er für sich in Anspruch nehmen. Man blättert mit Freude und Gewinn in dem reichhaltigen Band. Besonders gut sind wieder die Rahmenartikel. Die katholischen und deutschen Belange werden mit besonderer Sorgfalt behandelt, wie das bei einem katholischen und deutschen Lexikon selbstverständlich ist. Dabei werden aber auch Andersgläubige darin eine willkommene sachliche Aufklärung finden und die Ausländer die wichtigsten heimischen Dinge nicht vermissen. Der Artikel über Frankreich z. B. umfaßt 24 Spalten Text, die mit „Französisch“ zusammengesetzten Artikel 34 Spalten. Schön und treffend ist der Artikel über die französische Frau (*sub verbo*: Franzosen). Hie und da hätte wohl etwas Untergeordnetes wegleiben (z. B. die letzte Literaturangabe unter Finnisch-ugrische Sprachgruppe) und manche interessante Einzelheit noch aufgenommen werden können (z. B. der europäische Erfinder der Daktyloskopie [Fingerabdruckverfahren] ist der deutsche Berliner Prof. Dr. WILHELM EDER [1888]. Vgl. „Volk und Rasse“, VIII [1933], 42–45), aber alle Wünsche wird schließlich kein Lexikon erfüllen können.

GEORG HÖLTKER.

Herders Welt- und Wirtschafts atlas. (Atlas zum „Großen Herder“.) 106 Hauptkarten, 65 Wirtschaftskarten, 1 Kartenweiser, viele Nebenkarten über Klima, Vegetation, Völker, Sprachen und Religionen. Mit vollständigem alphabetischen Ortsverzeichnis und auswechselbarem Statistikteil „Die Welt in Maß und Zahl“. Freiburg i. Br. 1932. Verlag: HERDER & Co. Preis: Halbleder: Mk. 42.50.

Der vorliegende Atlas zu Herders Konversationslexikon ist ein Denkmal deutschen Fleißes und deutscher Gründlichkeit und gereicht dem Verlage zu größter Ehre. Wir

haben noch keinen Atlas gefunden, der so allseitig gewesen wäre und ein so allumfassendes Bild von der ganzen Erde und den einzelnen Ländern bieten würde. Von jedem Lande bringt er neben ausführlichen und übersichtlichen allgemeinen Karten noch Wirtschaftskarten (Handel, Industrie, Gewerbe und Landwirtschaft), sowie über Klima (Temperatur, Niederschläge usw.), Völker, Sprachen und Religionen. Etwas ganz Neues ist der Kartenweiser am Anfang, der das mühsame Suchen im Inhaltsverzeichnis oder das Blättern im Atlas überflüssig macht. Ein Blick auf diese Übersichtskarten und man weiß sofort, daß man z. B. Bayern auf den Karten 63—66 oder die Vereinigten Staaten auf den Karten 158—163, die Mandschurei unter Nr. 129/130 zu suchen hat. Es folgt dann eine Erklärung der für den ganzen Atlas geltenden Zeichen und Abkürzungen, allgemeine Erdkarten, darauf Europa und die einzelnen Staaten Europas in der in deutschen Atlanten üblichen Reihenfolge, Asien, Afrika, Amerika, Australien, zuletzt die Polarländer und Weltmeere. Daran schließt sich dann ein Ortsverzeichnis an mit schätzungsweise 45.000 Namen. Orte mit verschiedenen Namen, z. B. Preßburg (Bratislava, Pozsony), sind unter jedem dieser Namen eingereiht, wobei ein Sternchen den Namen kenntlich macht, der auf der Karte eingetragen ist.

Etwas ganz Neues in einem Atlas stellt der auswechselbare Statistikeil „Die Welt in Maß und Zahl“ dar. Sie ist wirklich, wie der Verlag im Vorwort selbst bemerkt, eine handliche und übersichtliche Ergänzung der Länderbeschreibung, eine Länderkunde in Zahlen. Um das Auffinden der einzelnen Länder zu erleichtern, sind sie mit den gleichen Nummern bezeichnet wie im Kartenteil. Die Einleitung zu diesem statistischen Teil bildet eine farbige Darstellung der Flaggen und Wappen aller Länder der Erde, von Deutschland, Österreich und der Schweiz auch der Flaggen und Wappen der einzelnen Staaten bzw. Länder und Kantone. Wie reichhaltig die Angaben bei den einzelnen Ländern sind, wird am besten illustriert, wenn wir beispielsweise anführen, was bei den Vereinigten Staaten alles behandelt ist: I. Natur: Urzeit, Ausmaße, Klima, Gebirge und größte Höhen (Naturschutzgebiete), größte Flüsse, Seen, Inseln. II. Bevölkerung: Rassen, Indianerreservationen, größte Städte, Bevölkerungszunahme, Ein- und Auswanderung, Geburtenüberschuß. III. Volkswirtschaft: Berufsgliederung, Bodennutzung, Landwirtschaft (Erzeugnisse, Viehbestand), Forstwirtschaft, Fischerei, Bergbau, Industrie. Handel: Münzeinheit, Geldumlauf, Maße und Gewichte, Außenhandel, Hauptein- und Ausfuhrwaren, Hauptein- und Ausfuhrländer, Handelsflotte, Verkehr (Eisenbahnen, längste Tunnels, Straßen, Post, Wasserstraßen, Seeverkehr). IV. Staatswesen: Offizieller Name, Regierung, Verfassung, Verwaltung, Staatshaushalt, Schulwesen, Heerwesen. Kirchliche Verhältnisse, Bekenntnisstand.

Wenn wir noch auf einen oder den anderen Punkt aufmerksam machen, so soll das dem Werke keinen Eintrag tun; es ist ja selbstverständlich, daß ein solches Standardwerk nicht gleich auf den ersten Wurf ohne jeden Mangel ist. Bei den Karten von Deutschland wäre es wünschenswert gewesen, bei den vielen Enklaven ihre Zugehörigkeit anzumerken. Bei Österreich, Bodenschätze, fehlt die Angabe des Salzes, bei Industrie die Hochöfen der Alpinen Montangesellschaft bei Schwechat. Ebenso bei Österreich die Seilbahnen. Bei der Karte Spanien und Portugal fehlt die Angabe des strittigen Grenzgebietes bei Barrancos. Auch zwischen den Staaten Ecuador, Peru, Brasilien und Columbien sind mehr strittige Grenzgebiete. Das gleiche gilt von dem strittigen Gebiet im Gran Chaco. Bei den Wirtschaftskarten hätten wir die Eintragung einzelner Orte zur Orientierung gewünscht, z. B. sind auf der Karte: Tschechoslowakei, Bodennutzung, gar keine Orte angegeben, auf der Karte Tschechoslowakei, Industrie, fehlt die Porzellanindustrie im nordöstlichen Böhmen. Dagegen ist uns ein Eisenwerk im Isergebirge ganz unbekannt. Es gibt dort nur Holzindustrie und Webereien. Bei der Karte: Italien, Industrie, ist die Angabe „dünnere Strich 5000 Arbeiter, dicker Strich 50.000 Arbeiter“ im Vergleich zum Kartenbild wohl nicht recht verständlich. Auf der Karte Südafrika ist die Südafrikanische Union wohl dargestellt, doch fehlt der Name. Bei den Wirtschaftskarten sowie den Karten über Vegetation usw. wäre es angenehm, wenn die für eine Karte gewählten Zeichen für alle Karten in gleicher Weise beibehalten worden wären. Was auf einer Karte Kohlen bedeutet, ist auf einer anderen Eisen, was hier Eisen ist, ist anderswo Kupfer. Ebenso

erschwert es sehr die Übersicht, daß z. B. auf der Karte Jugoslawien, Wirtschaft, die Zeichen für Weinbau, Pflaumen und Edelobst in blauer Farbe sind; so verschwinden sie gegen den ebenfalls blau angegebenen Wald fast vollständig. Allerdings erklärt sich das und läßt sich einigermaßen rechtfertigen durch den Umstand, daß für diese Wirtschaftskarten eben nur drei Platten, schwarz, rot und blau verwendet wurden, da die Verwendung einer weiteren Farbe erhebliche Mehrkosten verursacht hätte. Auf der Karte China, Wirtschaft, wird der Wald in der Erklärung mit schräg von links nach rechts ansteigenden Streifen angegeben, auf der Karte aber finden sich nur von rechts nach links ansteigende Streifen, die aber in ihrer Form nach allgemein geltenden kartographischen Regeln Mischung von Landwirtschaft und Ödland bedeuten. Endlich hätten wir auch eine Erklärung der Ortszeichen und ihrer Beziehung auf die Einwohnerzahl gewünscht, wie sie in allen anderen Atlanten üblich sind.

Wenn wir auch diese Ausstellungen machen mußten, so bleibt doch bestehen, daß der Atlas ebenso wie das Lexikon, zu dem er gehört, ein Standardwerk ist und in seiner Ausführung ebenso wie dieses einen neuen Typ bedeutet.

K. STREIT.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Abel O. und Kyrle G.: „Die Drachenhöhle bei Mixnitz.“ Speläologische Monographien. Band VII/VIII. Österr. Staatsdruckerei. Wien 1931.
- Africanæ Fraternæ Ephemerides Romanae. Organe de la Conférence Romaine des Missions catholique d'Afrique. Nr. 1, Juin 1932.
- Aiyar Ramaswami: „South Dravidian Words for ‚Crocodile‘.“ S.-A. aus „Educational Review“, Madras, January 1932.
- — „The Interrogative Bases of Dravidian.“ S.-A. aus „The Indian Antiquary“, Vol. LXI, 1932, 25—30. The British India Press, Mazgaon, Bombay.
- — „Dravidic ‚Saying‘ and ‚Speaking‘.“ S.-A. aus „Educational Review“, Juli 1932. Madras.
- — „Aphaeresis and Sound-Displacement in Dravidian.“
- — „A few Dravidian Linguistic Perspectives.“ S.-A. aus „The Journal of the Madras University“.
- Andrae Tor: „Die Frage der religiösen Anlage.“ Uppsala Universitets Årsskrift 1932. Programm 5. A. B. Lundequistska Bokhandeln 1932.
- Annales Missiologicae. Roczniki Misjologiczne. Rok 5, Poznan 1932/33.
- Aparicio Francisco de: „La Vivienda Natural en la Región Serrana de Córdoba.“ Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras. Serie A, I, Imprenta de la Univ. Buenos Aires 1931.
- Aufhauser Johann Bapt.: „Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission.“ Max-Hueber-Verlag. München 1932.
- Barbeau Marius: „Totem Poles. A Recent Native Art of the Northwest Coast of America.“ From the Smithsonian Report for 1931. Publication 3166. Washington.
- Bataillon: „Langue d'Uvea (Wallis).“ Grammaire-Dictionnaire Uvea-Français; Dictionnaire Français-Uvea-Anglais. Paul Geuthner, Paris 1932.
- Baumann: „Ethnologische Forschungsreise nach Angola (Portugiesisch-Westafrika).“ S.-A. aus „Zeitschr. f. Ethnologie“, 63. Jahrgang.
- Bean Robert Bennett: „The Races of Man.“ The University Series. The Univ. Society-Incorporated. New York.
- Bergman Sten: „Die tausend Inseln im Fernen Osten.“ Strecker & Schröder. Stuttgart 1932.
- Bernatzik H. A.: „Äthiopien des Westens.“ Forschungsreisen in Portugiesisch-Guinea. L. W. Seidel & Sohn. Wien. Preis geb. Mk. 135.—.
- Bihang till Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. 50 (1931). Med tvenne bilagor. Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Göteborg 1932.
- Boas Franz: „Rasse und Kultur.“ Gustav Fischer. Jena 1932.
- Bogatyrew P.: „Zur Frage der vergleichenden historischen Ethnographie.“ Charisteria Guilermo Mathesio Quinquagenario. Pragae 1932.
- Bonington M. C. C.: „The Andaman and Nicobar Islands.“ Part. I. Report. Part II. Tables. Census of India, 1931, Vol. II. Calcutta 1932.
- Bott-Bodenhausen M. und Herrmann S. B.: „Sterne, Schriften, Hände.“ Charakter- und Schicksalsdeutung bekannter Frauen und Männer. Prismen-Verlag. Berlin 1933.
- Brondal Viggo: „Morfologi og Syntax.“ G. E. C. Gad. Kopenhagen 1932.
- Burgeon L.: „Coléoptères — Scarabéides — Cétoniines.“ Tome II. — Fasc. 2. Annales du Musée du Congo Belge, Zoologie Serie III, Section II. Tervueren (Belg.) 1932.

- Buxton Dudley and Rice Talbot: „Report on the Humans Found at Kish.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, Vol. LXI, 1931. London.
- Casalis Eugène: „Les Bassoutos.“ Société des Missions Évangéliques. Paris 1930.
- Cocchiara Giuseppe: „Il Linguaggio del gesto.“ Fratelli Bocca. Torino 1932.
- Coffin Edwin F.: „Archaeological Exploration of a Rock Shelter in Brewster Country Texas.“ Indian Note and Monographs, Nr. 48. Museum of the Am. Indian, New York 1932.
- Cole B. L.: „Rajputana Agenca.“ Report and Tables. Census of India, 1931, Vol. XXVII. Saraswati Press, Meerut (India) 1932.
- Colton Harold S.: „A Survey of prehistoric Sites in the Region of Flagstaff, Arizona.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 104. Washington 1932.
- Conzemius Eduard: „Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 106. Washington 1932.
- Cook O. F.: „The Debt of Agriculture to Tropical America.“ From the Smithsonian Report for 1931. Publication 3161. Washington.
- Couvreux A. J. L. en Goslings B. M.: „De Timorgroep en de Zuid-Wester-Eilanden, en Weven en Ikatten.“ Gids in het Volkenkundig Museum, X. Koninklijke Vereeniging Koloniaal Instituut.
- Dawson Warren R.: „The Frazer Lectures 1922—1932.“ Macmillan and Co., Lim. London 1932.
- Deffontaine Pierre: „La vie forestière en Slovaquie.“ Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, XIII. Librairie ancienne Honoré Champion. Paris 1932.
- Dehn M.: „Das Mathematische im Menschen.“ S.-A. aus „Scientia“, Sept. 1932.
- Densmore Frances: „Menominee Music.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 102. Washington 1932.
- — „Yuman and Yaqui Music.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 110. Washington 1932.
- Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. XV., völlig neu bearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon. 12. Band: Mai—Mud. F. A. Brockhaus. Leipzig 1932. Preis S 47.—
- Der Große Herder: „Welt- und Wirtschafts atlas.“ Herder & Co. Freiburg im Breisgau 1932.
- — 4. Band: Eisenhütte—Gant. Herder & Co. Freiburg im Breisgau 1932.
- Descamps Baron: „Le Génie des Religions les Origines.“ Felix Alcan. Paris 1930.
- Dictionnaire de Spiritualité. I (Aa—Allemande). Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris 1932.
- Die große farbige Idrisi-Karte vom Jahre 1154 n. Chr. mit Heft: Erläuterungen. Millers Selbstverlag. Stuttgart.
- Dijour Elizabeth: „Preliminary Study of Runasimi (Q'ëšwa) of the Cuzqueño and Bolivian Groups.“ S.-A. aus „Revista del Inst. de Etnol.“, Tom. II, Univers. Nat. de Tucumán 1932.
- Dittrich Ernst: „Die rote Venus der Maya und der rote Sirius der Klassiker.“ S.-A. aus „Das Weltall“, XXXI. Jahrgang, Heft 9, 1932.
- Donner Kai: „Russische Lehnwörter im lenissee-Ostjakischen.“ S.-A. aus „Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ“, Bd. XXVII. J. J. Mikkola.
- Du Bois Cora and Dorothy Demetracopoulou: „Wintu Myths.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 28, Nr. 5. Berkeley 1931.
- Durme J. van: „La Notion Primitive de ‚Dieu‘ en Chine.“ Ch. Beyaert. Bruges (Belgique).
- Eickstedt Egon, Freiherr von: „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit.“ 1. und 2. Lieferung. Ferd. Enke, Stuttgart 1933.
- Engelbrecht Thies Hinrich: „Die Urheimat der Indogermanen.“ Im Selbstverlag des Verfassers. Glückstadt 1933.
- Erkes Eduard: „Über den heutigen Taoismus und seine Literatur.“ Aus „Litterae Orientales“, Heft 53, Otto Harrassowitz. Leipzig 1933.
- Exposition de Bronzes et Ivoires du Royaume de Bénin. 15 Juin—15 Juillet 1932. Museum National d'Histoire Naturelle Musée d'Ethnographie, Palais du Trocadéro. Paris.
- Fichtner Fritz: „Wandmalereien der Athosklöster.“ Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). Berlin 1931, Preis Mk. 40.—
- Filchner Wilhelm: „Kumbum Dschambaling.“ Das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreya. Ein Ausschnitt aus Leben und Lehre des heutigen Lamaismus. F. A. Brockhaus. Leipzig 1933.
- Filippi Filippo de: „An Account of Tibet.“ The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J., 1712—1727. George Routledge & Sons, Ltd. London 1932.
- Flesche Francis, la: „A Dictionary of the Osage Language.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 109. Washington 1932.
- Follet R.: „Quelques sommets de la pensée Indienne.“ Archives de Philosophie. Vol. IX, Cahier I. Gabriel Beauchesne et ses Fils. Paris 1932.

- Forde Daryll C.: „Ethnography of the Yuma Indians.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol. Vol. 28, Nr. 4. Berkeley 1931.
- Forty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1929—1930. Smithsonian Institution. Washington D. C.
- Friederici G.: „Besprechung von Nordenskiöld Erland, Origin of the Indian Civilisations in South America.“ S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“, 1932, Heft 8/9.
- Fürer-Haimendorf Christoph: „Ein neuartiger Versuch im Wiener Museum für Völkerkunde.“ Aus „Reichspost“, Nr. 323, 20. Nov. 1932. Wien.
- — „Staat und Gesellschaft bei den Naga.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, 64. Jahrgang.
- — „Gibt es in Hinterindien ‚totemistische‘ Kultur?“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien“, Bd. LXII. 1932.
- — „Wien als Zentrum der völkerkundlichen Wissenschaft.“ Aus „Volks-Wohl“, XXIV/3. 1932.
- Gaede Erich: „Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei Rudolf Otto.“ Oschersleben (Bode) 1932.
- Gatschet Albert and Swanton John: „A Dictionary of the Atakapa Language.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 108. Washington 1932.
- Churye G. S.: „Caste and Race in India.“ Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. London 1932.
- Gifford E. W.: „The Northfork Mono.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 31, Nr. 2. Berkeley 1932.
- — „The Southeastern Yavapai.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 29, Nr. 3. Berkeley 1932.
- Ginzberg Eli: „Studies in the Economics of the Bible.“ Jewish Publication Society of America. Philadelphia 1932.
- Glathe A.: „Die chinesischen Zahlen.“ Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. XXVI, Teil B. Tokyo 1932.
- Gregory S. M.: „Side-Lights on Early Armenia.“ Luzac & Co. London 1932.
- Griaule Marcel: „Mission Dakar-Djibouti (Loi du 31 mars 1931), Rapport Général (Mai 1931—Mai 1932).“
- Gusinde Martin: „Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft“ in Wien, Bd. LXII. Wien 1932.
- — „Besprechung von Schebestä Paul: Bambuti, die Zwerge vom Kongo“, in „Reichspost“ vom 2. Oktober 1932.
- — „Die Kulturform der Feuerland-Indianer.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Ethnologie“, 64. Jahrgang.
- — „Die Schicksalsgeschichte der nordamerikanischen Indianer.“ S.-A. aus „Frohes Schaffen“, Bd. 9. 1932.
- — „Die Feuerländer einst und jetzt.“ S.-A. aus „Annaes do XX Congresso Intern. de Am.“ Rio de Janeiro 1922.
- Haenisch E.: „Die Heiligung des Vater- und Fürstennamens in China, ihre ethische Begründung und ihre Bedeutung in Leben und Schrifttum.“ Berichte über die Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, 84. Bd., 4. Heft. S. Hirzel. Leipzig 1932.
- Hahn Eduard: „Abstinenz?“ Freier Literarischer Verlag. Berlin-Tempelhof.
- — „Die Pflanze als Begleiter der Menschheit.“ S.-A. aus „Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik“, 10. Bd. Heft 1/2. Verlag von F. C. Vogel. Leipzig 1927.
- — „Das Pflöpfen unserer Obstbäume.“ S.-A. aus „Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik“, 11. Bd. Verlag von F. C. Vogel. Leipzig 1929.
- Hahn Ida: „Neue Gedanken über die Auswahl unserer Nahrungspflanzen.“ S.-A. aus den Verhandlungen des Botanischen Vereins der Provinz Brandenburg, 74. 1932.
- — „Die Weltanschauung der Pflugkultur, wie Eduard Hahn sie jahrelang in seinen Sommervorlesungen zusammenfaßte.“ S.-A. aus „Tagungsbericht der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“, August 1928.
- — „Auswirkungen von Hackbau und Pflugkultur in Europa.“ S.-A. aus „Sociologus“, 8. Jahrg., 1. Heft. Leipzig 1932.
- — „Die Gestirne in der Volkskunde.“ S.-A. aus der Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde.
- Hambruch Paul, Dr.: „Ponape.“ I. u. II. (Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910.) Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H. Hamburg 1932.
- Harrington John P.: „Tobacco among the Karuk Indians of California.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 94. Washington 1932.

- Hocart A. M.: „Miscellaneous Notes.“ S.-A. aus „The Ceylon Journal of Science, Section G.“ Archaeology, Ethnology, &c., Vol. II, Part I. Colombo and Blackfriars House. London 1928.
- — „Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropol. Inst.“, Vol. LV, July—Dec. 1925. London.
- — „Warfare in Eddystone of the Solomon Islands.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropol. Inst.“, Vol. LXI, July—Dec. 1931. London.
- — „Notes on Previous Articles.“
- — „Duplication of Office in the Indian State.“ S.-A. aus „The Ceylon Journal of Science, Section G.“ Archaeology, Ethnology, &c., Vol. I, Part. 4. Times of Ceylon Company, Ltd. London 1928.
- Holleman F. D.: „Synthetische Vormen in de ‚Primitieve‘ Cultuur.“ G. Kolff & Co. Batavia-C. 1932.
- Hoop A. N. J. Th. A. Th., van der: „Megalithic Remains in South-Sumatra.“ W. J. Thieme & Cie. Zutphen, Nederland.
- Hopkins Grace Sturtevant: „Indo-European *deiwo*s and Related Words.“ Supplement to Language, Nr. XII, Dec. 1932, Linguistic Society of America, Univ. of Pennsylvania, Phil.
- Hough Walter: „A Cache of Basket Maker Baskets from New Mexico.“ Nr. 2933. From the Proceedings of the Unit. States Nat. Mus. Vol. 81, Art. 10. Washington 1932.
- — „Decorative Designs on Elden Pueblo Pottery, Flagstaff, Ariz.“ Nr. 2930. From the Proceedings of the Unit. States Nat. Mus. Vol. 81, Art. 7. Smithsonian Inst. Washington 1932.
- Huc R. P.: „Tartarie et Thibet Inconnus.“ Collection „Ailleurs“, Les Oeuvres Représentatives. Paris 1932.
- Huth Otto: „Janus.“ Ein Beitrag zur altrömischen Religionsgeschichte. Ludwig Röhrscheid. Bonn 1932.
- Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Herder & Co. Wien 1932.
50. Jahresbericht des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie. E. V. Museum f. Länder- u. Völkerkunde, Linden-Museum. Stuttgart 1931/32.
- Jensen Ad. E.: „Die staatliche Organisation und die historischen Überlieferungen der Barotse am oberen Zambesi.“ S.-A. aus „Festschrift u. I. Jahresbericht 1931/32 d. Württ. Vereins f. Handelsgeogr. E. V.“. Museum f. Länder u. Völkerkunde. Stuttgart.
- Karlin Alma M.: „Der Todesdorn und andere seltsame Erlebnisse aus Peru und Panama.“ Prismen-Verlag. Berlin 1933.
- Karsten Rafael: „Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco.“ Ethnological Studies. Soc. Scient. Fenn., Comm. Humanarum Litterarum IV, Nr. 1. Helsingfors 1932.
- Klein Melanie: „Die Psychoanalyse des Kindes.“ Internat. Psychoanalytischer Verlag in Wien. 1932.
- Kober L.: „Das Weltbild der Erdgeschichte.“ Gustav Fischer. Jena 1932.
- Kobler Richard: „Der Weg des Menschen vom Links- zum Rechtshänder.“ Moritz Perles Wien-Leipzig 1932.
- Kondo Ryosuke, Konko und Roth Wilhelm, Berlin: „Konkokyo: Die Lehre von Konko.“ Aus „Mitteilungen der deutschen Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens“, Bd. XXVI, Teil A. Tokyo 1932.
- Koppers Wilhelm: „Što je Etnologijska Opća Povijest i što Hoće?“ S.-A. aus „Život“, god 1932.
- — „Völkerkunde.“ Staatslexikon 1932. Herder & Co. Freiburg i. Br.
- — „Methodologisches zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen der Alten und der Neuen Welt.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien“, Bd. LXII. Wien 1932.
- — „Das Museum für Völkerkunde in Wien an einem Wendepunkt.“ „Reichspost“, Nr. 296, 23. Oktober 1932.
- — „Bericht über die von Gusinde-Koppers zu Anfang 1922 zu dem Feuerlandstamm der Yaganes veranstaltete Forschungsreise.“ S.-A. aus „Annaes do XX Congresso Intern. de Am.“, Rio de Janeiro 1924.
- Krämer A.: „Das Kolonialproblem.“ S.-A. aus „Festschrift für Karl Uhlig“. Hohenlohesche Buchhandlung, F. Rau, Öhringen.
- Kroeber A. L.: „The Patwin and their Neighbors.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 29, Nr. 4. Berkeley 1932.
- Kubitschek Wilhelm: „Zur Abfolge der Prägungen der Kaiser Marcus und Verus.“ Akademie d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Sp. 213. Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. Wien-Leipzig 1932.
- Lebzelter Viktor: „Über die Herkunft der Schädeldeformationen.“ Aus „Forschungen und Fortschritte“, VIII/29. Berlin 1932.
- Lefebvre des Noëttes Ct.: „L'Attelage Le Cheval de Selle à travers les âges.“ Contribution a l'Histoire de l'Esclavage. Editions A. Picard. Paris 1931.

- Lelyveld Th. B. van: „De Javaansche Danskunst.“ Van Holkema & Warendorf's Uitgevers-Mij. N. V. Amsterdam 1931.
- Lemoine J. G.: „Les anciens Procédés de Calcul sur les Doigts en Orient et en Occident.“ S.-A. aus „Revue des Études Islamiques“, Année 1932. Paul Geuthner. Paris 1932.
- Leser Paul: „Referate.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. III, Heft 1, 1932.
- Leyder Jean: „Les Pygmées sont-ils menacés d'extinction?“ Compterendu de l'exposé critique du R. P. Schebesta. S.-A. aus „Bulletin des Alumni“, Imprimerie du Cercle des Alumni de la Fondatio Univ. Bruxelles 1932.
- Locher G. W.: „The Serpent in Kwakiutl Religion.“ A Study in Primitive Culture. E. J. Brill Ltd. Leyden 1932.
- Loeb E. M.: „The Western Kuksu Cult.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 33, Nr. 1. Berkeley 1932.
- Man Edward Horace: „The Nicobar Islands and their People.“ Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Billing and Sons Ltd. Guildford, England.
- Manningen I.: „Die finnisch-ugrischen Völker.“ Otto Harrassowitz. Leipzig 1932.
- Mappae Arabicae, Band I—IV. Millers Selbstverlag. Stuttgart.
- Marett R. R.: „Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion.“ The Macmillan Company. New York 1932.
- Mead Margaret: „Growing up in New Guinea.“ A Comparative Study of Primitive Education. Georg Routledge & Sons, Ltd. London 1931.
- Meinhof C.—Warmelow N.: „Bantu-Phonology.“ Dietrich Reimer—Ernst Vohsen. Berlin 1932.
- Meissa M. S.: „Le Message du Pardon d'Abou' l'Ala de Maarra.“ Paul Geuthner. Paris 1932.
- Menzies James M.: „The Culture of the Shang Dynasty.“ From the Smithsonian Report for 1931. Publication 3165. Washington.
- Merwin Raymond E. and Vaillant George C.: „The Ruins of Holmul Guatemala.“ Memoirs of the Peabody Museum of Am. Arch. and Ethnol., Vol. III, Nr. 2. Harvard Univ. Cambridge 1932.
- Métraux A.: „Chipayaindianerna.“ En fokspillra fran en förgängen andinsk kultur. S.-A. aus „Ymer“, H. 2, O. 3. Stockholm 1932.
- Michna H. K., Dr.: „Wie unsere urzeitlichen Vorfahren sich die Kenntnis des Bergbaues erwarben.“ S.-A. aus „Natur und Kultur“, 29. Jahrg., Nr. 5. Verlagsanstalt „Tyrolia“. Innsbruck-Wien-München 1932.
- — „Aus der urzeitlichen Entdeckungsgeschichte des Bergbaus.“ In „Knappen-Jugend“, Jugendschrift des Gewerkvereins christl. Bergarbeiter Deutschlands vom 6. August 1932 und 3. September 1932.
- — „Die Entwicklung des urzeitlichen Bergbaues zum Handwerk und Handel.“ In „Knappen-Jugend“ vom 1. Oktober 1932.
- Missiroli A.: „La casa Rurale nei Riguardi Igienici e Sociali.“ S.-A. aus „Rivista di Malariologia“, Anno X (1931), Nr. 1. Ditta Armani di M. Courries. Roma.
- — „Le grandi bonifiche nei riguardi della biologia e dell'igiene.“ Comunicazione al Congresso intern. di Malariologia di Algeri, 21—23 maggio 1930. Ditta E. Armani. Roma.
- Monod Théodore: „L'Adrar Ahnet.“ Contribution a l'étude archéologique d'un district saharien. Univ. de Paris. Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie. XIX. Institut d'Ethnologie. Paris 1932.
- Montandon George: „L'Ologénèse culturelle et la place de la Culture aïnou.“ S.-A. aus „L'Ethnographie“ (Société d'Ethn. de Paris Maisonneuve éditeur), Nouv. Série Nr. 23, 1931.
- Mooney James and Olbrechts Frans M.: „The Swimmer Manuscript.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 99. Washington 1932.
- Moubray G. A., de C.: „Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries.“ George Routledge & Sons, Ltd. London 1931.
- Mühlmann W. E.: „Die geheime Gesellschaft der Arioi.“ Eine Studie über polynesische Geheimbünde. S.-A. aus „Supplement zu Band XXXII von Intern. Archiv für Ethnographie“. E. J. Brill A.-G. Leiden 1932.
- Mullan C. S.: „Assam.“ Part I. Report. Census of India, 1931. Published by the Government of India Central Publication Branch. Calcutta 1932.
- Neumair Josef: „Wilhelm Miklas, der österreichische Bundespräsident.“ Augartenverlag Stephan Szabo. Wien-Leipzig 1932.
- Niedermann Max, Senn Alfred und Brender Franz: „Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch.“ Indogermanische Bibliothek, V. Abtlg., Nr. 3, 8. Lieferung. Karl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1932. Preis: Mk. 3.—.
- Nielsen Konrad: „Lappisk Ordbok-Lapp Dictionary.“ I: A—F. Instituttet for sammenlignende Kulturforskning. Serie B: Skrifter XVII, 1. H. Aschehoug & Co. Oslo 1932.

- Nippgen Josef: „Bibliographie et Dépouillement des Articles d'Ethnographie parus dans les Publications périodiques.“ S.-A. aus „Bulletin de la Société d'Ethnographie de Paris“, Nr. 17—18, année 1928, Nr. 19—20, année 1929 und 21—22, année 1930. Imprimerie Laverdure. Alençon.
- Noguera Eduardo: „Extensiones Cronologico-Culturales y Geograficas de las Ceramicas de Mexico.“ Contribución al XXV Congreso Intern. de Am. La Plata, Argentina 1932. Talleres Graficos de la Nacion, Mexico 1932.
- Obermaier Hugo: „Über die Verwertbarkeit der altweltlichen Paläolithypen für die prähistorische Chronologie auf amerikanischem Boden.“ S.-A. aus „Wiener Prähistorische Zeitschrift“, XIX, 1932, Wien.
- — „La Antigüedad del Arte Rupestre del norte de Africa.“ S.-A. aus „Boletín de la Academia de la Historia“, Tomo C, Guadernio I, Madrid 1932.
- O'Neale Lila M.: „Yurok-Karok Basket Weavers.“ Univ. of Calif. Public. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol 32, Nr. 1, Berkeley 1932.
- Palavecino Enrique: „Tipos de Tienda Usados por los Aborígenes Sudamericanos.“ S.-A. aus „Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists“, Sept. 1928. Printed in the U. S. A.
- Parry N. E.: „The Lakhers.“ Macmillan & Co., Ltd. London 1932.
- Planquaert M., S. J.: „Les Jaga et les Bayaka du Kwango.“ Institut Royal Colonial Belge, Tome III, fasc. 1, Georges Camenhout, Bruxelles 1932.
- Plischke Hans: „Das Zeitalter der Entdeckungen.“ S.-A. aus „Propyläen-Weltgeschichte“, IV. Band, Leipzig.
- Pospišil František: „Etnologické Materiálky z Jihozápadu U. S. A.“ (Antropo-geografické hodnocení studií cest k SW-Indiánum na podkladě přírodovědeckém.) Díl I. Nákladem vlastním-Tiskem Akciové moravské knihtiskárny v Brně, Brno 1932.
- Preuß K. Th.: „Bemerkungen zur Sprache der Cora-Indianer in Mexico.“ (Auszug.) S.-A. aus „I. Internat. Linguisten-Kongreß“, Haag 1928.
- — „Der religiöse Gehalt der Mythen.“ Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 162, C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933.
- — „Entwicklung und Rückschritt in der Religion.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft“, Heft 8.
- Rappaport Samuel: „Seuchenhochzeit“ Aus dem ostjüdischen Volksleben. S.-A. aus „Jüdisches Jahrbuch für Österreich“, 1932/33 (5693), Appel & Co. Wien.
- Rashleigh Ralph: „The Adventures of Ralph Rashleigh.“ A Penal Exile in Australia, Jonathan Cape, London 1931.
- „Rasse und Geist.“ Vier Vorträge von Franz Weidenreich, W. Peters, Ernst Kretschmer, Walter Goetz, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1932.
- Rattray Capt R. S.: „The Tribes of the Ashanti Hinterland.“ Vol. I u. II. Oxford at the Clarendon Press, 1932.
- Reko Viktor S.: „Gespenster in Mexiko.“ Mexiko, D. F. 1925.
- Rellini Ugo: „L'Uomo Fossile della Maiella e i primi Mediterranei.“ Nicola de Archangelis, Casalbordino 1932.
- Rice Allan Lake: „Gothic Prepositional Compounds in their relation to their Greek originals.“ Supplement to Language, Nr. XI, December 1932. Linguistic Society of America, Univ. of Pennsylvania, Phil.
- Roberts Frank: „The Village of the Great Kivas on the Zuñi Reservation New Mexico.“ Smithsonian Institution, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 111, Washington 1932.
- Röck Fritz: „Versuch einer terminologischen Synthese der menschheitsgeschichtlichen Wissenszweige: Rassenforschung, Kulturforschung (Urgeschichte, Völkerkunde, Volkskunde, Geschichte) und Sprachforschung.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthrop. Ges. in Wien“, Bd. LXII, 1932.
- — „Schlußwort zur außerordentlichen Versammlung am 25. Mai 1932.“
- Roland-Cabaton M.-A.: „Index zu Bibliotheca Indosinica.“ Publications de l'école française d'Extrême-Orient, Paris 1932.
- Royen Gerlach: „Simplisme en Dilettantisme.“ N. V. Dekker & van de Vegt en J. W. van Leeuwen, Utrecht-Nijmegen 1932.
- Russel Townsend J.: „Report on Archeological Research in the Foothills of the Pyrenees.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 87, Nr. 11 (Publication 3174), Washington 1932.
- Sauer Karl and Brand Donald: „Aztatlán.“ Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast, (Ibero-Americana: 1.) Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal. 1932.
- Sayce A. H.: „The Antiquity of Civilized Man.“ From the Smithsonian Report for 1931: Publication 3163, Washington.
- Schebesta Paul: „Parenté des Pygmées du Ruanda, de l'Ituri et de l'Équateur.“ S.-A. aus „Revue du Cercle des Alumni de la Fondation Universitaire“, tome IV, Nr. 1, Bruxelles 1932.

- Schebesta Paul: „Bambuti, die Zwerge vom Kongo.“ F. A. Brockhaus. Leipzig 1932.
- — „Meine Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. III, Heft I. 1932.
- — „Chez les Pygmées du Congo Belge.“ S.-A. aus „Revue Le Flambeau“, November 1932. Imprimerie „Finacom“, Bruxelles.
- — „Die zentral-afrikanischen Pygmäen.“ Ihre Beziehungen zur Umwelt und den anderen Rassen. S.-A. aus „Sitzungsberichte der Anthropol. Ges. in Wien“, Jahrg. 1931/32.
- Scheid Walter: „Untersuchungen über die Erblichkeit der Gesichtszüge.“ S.-A. aus „Zeitschrift f. induktive Abstammungs- und Vererbungslehre“, Bd. LX, Heft 4, Gebrüder Borntraeger. Berlin 1932.
- Schmieder Oscar: „The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians State of Oaxaca, Mexico.“ University of Cal. Public. in Geogr., Vol. IV. Berkeley, Cal. 1930.
- Seligman Brenda Z.: „The Incest Barrier: its Rôle in Social Organization.“ S.-A. aus „The British Journal of Psychology“, Vol. XXII, Part 3. Cambridge at the Univ. Press 1932.
- Seligman C. G. and Seligman Brenda Z.: „Pagan Tribes of the Nilotic Sudan.“ Georg Routledge & Sons, Ltd. London 1932.
- Shirokogoroff S. M.: „Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaic Hypothesis.“ S.-A. aus „Tsing Hua Journal“, Vol. 6, The Commercial Press, Ltd. Peiping, China 1931.
- Smith G. Elliot: „The Discovery of Primitive Man in China.“ From the Smithsonian Report for 1931, Publication 3164. Washington.
- Speck Frank G.: „Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 33, Nr. 4.
- Spier Leslie: „Plains Indian Parefleche Designs.“ University of Washington Publications in Anthropology, Vol. 4, Nr. 3. Univ. of Washington Press 1931.
- Stahl Günter: „Neue archäologische und ethnographische Unternehmungen in Paraguay.“ „Aus zwei Jahrtausenden Sport.“ „Ausstellung altamerikanischer Kunst.“ S.-A. aus „Weltkreis“, Bd. III, Heft 1. Berlin 1932.
- — „Ursprüngliches von der Zigarre.“ S.-A. aus „Schweiz. Archiv f. Volkskunde“, Bd. XXXII (1932).
- — „Die Geophagie.“ Mit besonderer Berücksichtigung von Südamerika. S.-A. aus „Zeitschrift f. Ethnologie“, 63. Jahrgang.
- — Besprechung über Paul Leser: Entstehung und Verbreitung des Pfluges. S.-A. aus „Baeßler-Archiv“, Bd. XV, Heft 2/3. Berlin 1932.
- Standerwick Henry F.: „Etymological Studies in the Greek Dialect-Inscriptions.“ Language Dissertations Nr. X, June 1932, Waverly Press, Inc. Baltimore.
- Strömer C.: „Die Sprache der Munduruku.“ (Linguistische „Anthropos“-Bibliothek, Tome XI.) Verlag der intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mödling b. Wien, St. Gabriel 1932.
- Täuber C.: „Entwicklung der Menschheit von den Ur-Australiern bis Europa.“ Grethlein & Co., Zürich und Leipzig 1932.
- Taylor F. W.: „A Fulani-English Dictionary.“ At the Clarendon Press 1932.
- — and Webb A. G. G.: „Al'adun Hausawa.“ Oxford Univ. Press: Humphrey Milford. London 1932.
- Termer Franz: „Aufgaben und Ziele landeskundlicher Forschung im nördlichen Mittelamerika.“ S.-A. aus „Verhandlungen d. phys. med. Ges. zu Würzburg“, Bd. LVI, Heft 2.
- Thompson, Pollock, Charlot: „A Preliminary Study of the Ruins of Coba, Quintana Roo, Mexico.“ Carnegie Institution of Washington 1932.
- Tuttle Edwin H.: „Dravidian and Nubian.“ S.-A. aus „Journal of the American Oriental Society“, Vol. 52, Nr. 2.
- Uhlenbeck C. C. and Van Gulik R. H.: „An English-Blackfoot Vocabulary.“ Verhandlungen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel XXIX, Nr. 4, 1930.
- Varma Siddheshwar: „Burushaski Texts.“ Aus „Indian Linguistics“, Vol. I, Part's V—VI, 1932.
- Vatter Ernst: „Ata Kiwan.“ Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland, Bibliographisches Institut A.-G. Leipzig 1932.
- Vertiz Jose Reygadas: „Trabajos de la Dirección de Estudios Prehispánicos del Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación Pública de México.“ Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1932.
- Verzeichnis der Schriften von Rudolf Much. Als Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Verlag Adolf Holzhausen's Nachf. Wien 1932.
- Viski Karoly: „Volksbrauch der Ungarn.“ Verlag Georg Vajna & Co. Budapest 1932.
- Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1927. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1933.

- Vroklage Bernh.: „P. Petrus Noyen.“ Missionsdruckerei Steyl, Post Kaldenkirchen. 1932.
- Wach Joachim: „Typen religiöser Anthropologie.“ Aus der Sammlung „Philosophie und Geschichte“, 40, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1932.
- Wagner G. und Gusinde M.: „Völkerkundliche Bibliographie von 1928 an, mit Nachträgen der Jahre 1924—1927: Amerika.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. III.
- Warner W. Lloyd: „Malay Influence on the Aboriginal Cultures of North-Eastern Arnhem Land.“ S.-A. aus „Oceania“, June 1932, Vol. II, Nr. 4, Melbourne 1932.
- Weltfish Gene: „Preliminary Classification of Prehistoric Southwestern Basketry.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 87, Nr. 7, Washington 1932.
- Wendel Adolf: „Das Opfer in der altisraelitischen Religion.“ Veröfftl. d. Forschungs-Inst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig, II. Reihe, Heft 5, Ed. Pfeiffer. Leipzig 1927.
- Werner Alice: „The Story of Miqdad & Mayasa.“ From the Swabili-Arabic text. The Azania Press, Medstead-Hampshire.
- Wesselski Albert: „Alters-Sinnbilder und Alters-Wettstreit.“ S.-A. aus „Archiv orientální“, IV, 1, Praha 1932.
- — „Das Recht des Teufels auf Arbeit.“ S.-A. aus „Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde“, X, 1.
- Wilhelm Adolf: „Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde.“ Fünfter Teil, Akademie d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber., 214. Bd., 4. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. Wien-Leipzig 1932.
- Wirth Hermann: „Die heilige Urschrift der Menschheit.“ Lieferung 2 bis 10, Koehler & Amelang G. m. b. H. Leipzig.
- Wirz Paul: „Im Lande des Schneckengeldes.“ Strecker & Schröder. Stuttgart 1932.
- — „Die magischen Gewebe von Bali und Lombok.“ S.-A. aus „Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern 1931.“ K. J. Wyss' Erben A.-G. Bern 1932.
- Witt Huberts de, Fr.: „Zwaardddansen.“ Uitgevers Mij „Eigen Volk“. Scheveningen.
- Wolseley Haig: „Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates.“ Luzac & Co. London 1932.
- Woolley C. Leonard: „Mit Hacke und Spaten.“ Die Erschließung versunkener Kulturen. F. A. Brockhaus. Leipzig 1932.
- Würtz Hans: „Zerbrecht die Krücken.“ Verlag von Leopold Voß. Leipzig 1932.
- — „Goethes Wesen und Umwelt im Spiegel der Krüppelpsychologie.“ Verlag von Leopold Voß. Leipzig 1932.
- Yura T.: „Bewußtseinslehre im Buddhismus.“ Tokyo 1932. Zu beziehen durch: Verlag Asia Major, Leipzig.
- Zamora Alonso de: „Historia de la Provincia de San Antonino.“ Caracas 1930.
- Zeller R.: „Orientalische Sammlung Henri Moser-Charlottenfels“. Beschreibender Katalog.
- — „Bericht über die ethnographische Abteilung des Museums für das Jahr 1931.“ S.-A. aus „Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern 1931.“ K. J. Wyss' Erben A.-G. Bern 1932.
- Zuure Bern.: „L'Ame du Murundi.“ Études sur l'histoire des Religions, Gabriel Beauchesne et ses fils. Paris 1932.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. V/4.

Krause Fritz, Ethnology and the Study of Culture Change. — Spagnolo Fr. L. M., Some notes on the Initiation of young men and girls in the Bari tribe. — Driberg J. H., The Status of women among the Nilotics and Nilo-Hamitics. — Reed L. N., Notes on some Fulani Tribes and Customs. — Hoffmann W. H., Leprosy and the Cultural Development of Africa. — Irvine F. R., The Teaching of Agriculture in West Africa. — Wrong M. and Brakett D. G., Notes on Nature Study and Agricultural Textbooks used in Africa.

Africanae Fraternalis Ephemerides Romanae. 1.

La condition de la femme en Afrique orientale anglaise.

American Anthropologist. XXXIV/4.

Thurnwald Richard, The Psychology of Acculturation. — Swanton John R., Ethnological Value of the De Soto Narratives. — Nom-Land Gladys A., Proboscis Statue from the Isthmus of Tehuantepec. — Stokes John F., Spaniards and the Sweet Potato in Hawaii and Hawaiian-American Contacts. — Driberg J. H., Lotuko Dialects. — Sears Paul B., The Archaeology of Environment in Eastern North America. — Chen T. S. and Shryock J. K., Chinese Relationship Terms. — Pearce J. E., The Archeology of East Texas. — Jacobs Melville, Northern Sahaptin Kinship Terms. — Densmore Frances, A Resemblance between Yuman and Pueblo Songs.

Annales de la Sociedad de Geografia e Historia. VIII/4.

Uriarte J. R., El Heroe Nacional (ante la Estatua de Atlacatl). — Villacorta C. J. A., Arqueologia Guatemalteca. — Los Codices Mayas.

L'Anthropologie. XVII/5—6.

Gobert E. G. et Vaufrey R., Deux gisement extrêmes d'Ibéro-maurusien. — Drennan M. R., L'Ordre d'éruption des dents permanentes chez les Boschimans. — Neuville Henri, Mégalithes abyssins et mégalithes indiens.

Archives des Traditions populaires. XXXII/2.

Stahl Günter, Ursprüngliches von der Zigarre.

Archiv für Anthropologie. XXIII/1.

Peekel P. G., M. S. C., Uli und Ulifeier oder Vom Mondkultus auf Neu-Mecklenburg.

Asia Major. VIII/3.

Schmidt P., Chinesische Elemente im Mandschu. — Haloun Gustav, Fragmente des Fu-tsi und des Tsi-tsi. — Conrady A. †, Über einige altchinesische Hilfsörter. — Heine-Geldern Robert, Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs).

Atlantis 1932. 9.

Wirz Paul, Dr., Im Lande des Mutterrechtes auf Sumatra.

Baeßler-Archiv. XV/4.

Buschan Georg, Über den Ursprung des Phallos-Kultus und seinen weiteren Ausbau. — Sydow Eckart, von, Die abstrakte Ornamentik der Gebrauchskunst im Grasland von Kamerun.

Bantu Studies. VI.

3: Schabera J., Kxatla Riddles and their Significance. — Bleek D. F., Customs and Beliefs of the Xam Bushmen. — Eiselen W. M., The Art of Divination as Practised by the Bamasemola. — Earthyc Dora, A Specimen of the Folklore of Gazaland. — 4: Sillery Kikwaya, A Sketch of the Kikwaya Language. — Maingard L. F., Korana Names of Animals and Plants. — Bleek D. F., Customs and Beliefs of the Xam Bushmen. — Krige Eileen Jensen, The Social Significance of Beer among the Balobedu.

Bernice Pauahi Bishop Museum. Bull. 92.

Buck P. H., The Rangi Hiroa, Ethnology of Tongareva.

Bohoslovia. X/3.

Pasternak Jaroslav, L'Archéologie des terres ouestukrainiennes à l'époque pré-historique, protohistorique et chrétienne.

Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie. Tome XVI, 1932.

Delachaux Th., Musée d'Ethnographie de la Ville de Neuchatel, Rapport sur l'exercice 1931.

Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique. III.

Carr Denzel, A Characterization of the Chinese National Language.

Bulletin Nr. 4 of the Museum of Far Eastern Antiquities (Ostasiatiska Samlingarna) Stockholm.

Schnell Ivar, Prehistoric finds from the Island World of the Far East. — Bylin Margit, Notes sur quelques objets néolithiques trouvés à Formose. — Pelliot Paul, Les plaques de l'Empereur du Ciel. — Karlgren Bernhard, Shi King Researches. — Janse Olov, Tubes et boutons cruciformes trouvés en Eurasie. — Andersson J. G., Hunting Magic in the Animal Style.

Bureau of American Ethnology.

Bull. 94: Harrington J. P., Tobacco among the Karuk Indians of California. — Bull. 99: Mooney J. and Olbrechts Frans M., The Swimmer Manuscript, Cherokee sacred Formulas and Medicinal Prescriptions. — Bull. 102: Densmore Frances: Menominee Music. — Bull. 103: Gatschet A. S. and Swanton J. R., A Dictionary of the Athapaka Language accompanied by Text Material. — Bull. 104: Colton H. S., A Survey of prehistoric Sites in the Region of Flagstaff, Arizona. — Bull. 109: La Flesche Fr., A Dictionary of the Osage Language. — Bull. 110: Densmore Frances, Yuman and Yaqui Music. — Bull. 111: Roberts F. H. H., The Village of the Great Kivas on the Zuni Reservation New Mexico.

Caucasica. Fasc. 10.

Markwart Josef †, Die Sigynnen. — Bouda Karl, Awarische Texte. — Brandenstein Wilhelm, Die lydische Nominalflexion. — Bouda Karl, Zwei baskische Wörter.

Congo. II.

2: Mol P., van, Het huwelijk bij de Mambutu's. — 3: Denolf Pr., De Strijdroep der Bakwa Longo. — 4: Denolf Pr., De Strijdroep der Bakwa Longo.

Ethnologischer Anzeiger. III/1.

Küsters M., Afrikanische Negerkunst und ihre Beziehungen zur Hochkultur. — Schebesta P., Meine Forschungsreise zu den Pygmäen in Belgisch-Kongo. — Spannaus Günter, Die Moçambique-Expedition des Staatl. Sächsischen Forschungs-Institutes für Völkerkunde zu Leipzig. — Wirz P., Bericht über eine Forschungsreise nach Indonesien und Britisch-Neuguinea 1929—1931.

L'Ethnographie. Bull. 23.

Toutain J., Atelier d'un fabricant d'objets en os à Alésia. — Nikitine B., L'importance de la théorie japhétique pour les études ethnographiques. — Saintyves P., De l'influence du rêve sur la genèse des notions générales spécialement chez les primitifs. — Jousse M., Les lois psycho-physiologiques du style oral vivant et leur utilisation philo-

logiques. — Clerambault G. G. de, Recherches technologiques sur le drapé: I. Un équivalent non décrit de la fibule: noyau inclus ligaturé. II. L'ourlet festonné dans la draperie grecque. — Revon M., Les coutumes de la guerre dans le Japon primitif. — Drioton Ch. E., La protection magique de Thèbes à l'époque des Ptolémées. — Lods A., L'importance du premier pas dans les croyances et les rites de l'ancien Israël. — Tastevin R. P., Les conceptions mystiques des Nyanékas, tribu africaine du groupe méridional des Bantous. — Sallet A., Les „ngai“ plantes magiques du Sud-Annam. — Dellenbach M., Une calébasse-trophée utilisée dans la magie guerrière chez les Bamoums (Cameroun). — Lapparent Cte de, Traditions et croyances populaires: Sainte Barbe. — Pichon J., Rapports entre Celtes et Tchécoslovaques dans les coutumes populaires. — Berger S., Le sens et l'évolution des symboles populaires chez les Yougoslaves. — de Vaux Phalipau, Les mœurs des Serbes de Lusace d'après les chansons populaires. — Montandon G., L'ologénèse culturelle et la place de la culture aïnou. — Roerich G. de, Problème d'Ethnologie tibétaine: les Goloks et leur caractère ethnique. — Bobichon H., Les peuplades de l'Oubangui-M'Bomou à l'époque des missions Liotard et Marchand (1891—1901). — La Mache Ch., Le trouble croissant apporté aux Indes et en Indochine par les méthodes d'enseignement et de critique de l'Occident.

Folk-Lore.

XLII/3: Macdonald D., Tibetan Tales. — XLIII/3: Marsden F. H., Some Notes on the Folk-Lore of Upper Calderdale. — James E. O., Folk-Lore and Archaeology in North-West Spain and Portugal.

Forschungen und Fortschritte. VIII.

29: Willvonseder Kurt, Die Glockenbecherkultur in Österreich. — 30: Lebzelter Viktor, Über die Herkunft der Schädeldeformationen. — 31: Baumann Hermann, Ethnologische Forschungen in Ostangola. — Spannaus Günter, Die Moçambique-Expedition des Staatlich Sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde zu Leipzig (1931). — 32: Meißner Bruno, Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen. — Frobenius Leo, Die zehnte deutsche innerafrikanische Forschungsexpedition. — 33: Christian Viktor, Der Bau der sumerischen Sprache. — 34: Wegner Richard, Morphologisch-anthropologische und archäologisch-ethnologische Ergebnisse der Frankfurter Südamerika-Expedition. — Plischke Hans, Die ethnographische Sammlung der Universität Göttingen. — 35/36: Weinert Hans, Der „Morgenröte-Mensch“ von Piltown, eine Untersuchung der Originalfossilien. — Nadel Siegfried, Zur Ethnographie des afrikanischen Xylophons. — Teichert Kurt, Die dreijährige dänische Ostgrönlandexpedition. — Krieg Hans, Meine dritte Südamerika-Expedition.

Hespéris.

XIV/1: Cohen M., Inscriptions arabes en caractères séparés recueillies en Mauritanie par P. Boëry. — Marcy G., Les phrases berbères des „Documents inédits d'histoire almohade“. — Renaud H. P. J., Dr., L'enseignement des sciences exactes et l'édition d'ouvrages scientifiques au Maroc avant l'occupation européenne. — XV/1: Ruhlmann Armand, Contribution à la préhistoire sud-marocaine: la Collection Terrasson. — 2: Herber J., Notes sur les poteries de Karia. — Ricard P. et Delpy A., Note au sujet de vieilles portes de maisons marocaines.

Human Biology. Sept. 1932.

Boas Franz, Studies in Growth. — Le Blanc Thomas J., Sidelights on the Population Problem in Japan.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXXII/1—2.

Mühlmann Wilhelm, Die geheime Gesellschaft der Arioi. — Premier Congrès de Préhistoriens de l'Extrême-Orient à Hanoi, Indochine. — Oppenheim R., Neolithische artefacten van Rijkholt (Zuid-Limburg).

Journal of the African Society. XXXII/CXXVI.

Gleichen Edward, Lord Cromer, by the Marquess of Zetland. — Loram C. T., Native Progress and Improvement in Race Relations in South Africa (1911—1931). — Ratray R. S., Tribes of the Ashanti Hinterland.

Journal de la Société des Américanistes. XXIV/1.

Clement A., Note sur la dureté des haches précolombiennes de l'Équateur et du Mexique. — Goeje C. H. de, Das Kariri (Nordost-Brasilien). — † Koch-Grünberg Th.,

Wörterlisten „tupy“, maué und purúborá. — Nimuendajú Kurt, Wortlisten aus Amazonien. — Nordenskiöld Erland, La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'isthme de Panama. — Ricard Robert, Contribution à l'étude des fêtes de „moros y cristianos“ au Mexique. — Wavrin, Marquis de, Folk-Lore du Haut-Amazone.

Journal of the Polynesian Society. XLI/3.

Stimson Fr. J., Songs of the Polynesian Voyagers. — Skinner H. D., Maori Amulets in Stone, Bone and Shell. — Campbell I. D., Native Names of Common Plants of Raratonga, Cook Islands. — Skinner W. H., Decorative Featherwork. — Anderson J. C., Maori Music with its Polynesian Background. — Ivens W. C., A Vocabulary of the Lau Language, Big Mala, Solomon Islands.

Journal of the Siam Society. XXV/2.

Giles Francis H., An Account of the Rites and Ceremonies observed at Elephant Driving Operation in the sea-board province of Lang Suan, Southern Siam. — Seidenfaden Erik, The Hill Tribes of Northern Siam.

Journal of the University of Bombay. I/1.

Faure Elie, Hindu Sculpture. — Karve Irawati, Mrs., The Paraśurama Myth. — Pratapagiri R., Nature and Sphere of the ancient Indian State.

Koloniale Rundschau. Jahrg. 1932, Heft 9/12.

Westermann D., Die heutige und frühere Bevölkerung von Togo. — Lips Julius, Ethnopolitik und Kolonialpolitik.

La Géographie. LVIII. Sept.-Oct. 1932.

Hardy Georges, L'alimentation des indigènes au Maroc.

Language. VIII/1.

Einarsson Stefán, Parallels to the Stops in Hittite.

Man.

XXXII, Oktober 1932: Hornell James, The oldest complete polynesian Canoe Hull in Existence. — Young Cullen T., Rev., Three Medicine-Men in Northern Nyassaland. — Liu Chungshee Hsien, On a newly-discovered Lolo MS from Szechuan, China. — November, Nr. 297—323: Parker O. F. and Burkitt M. C., Rock Engravings from Onib, Wadi Allaki, Nubia. — Wilson G. E. H., The ancient Civilization of the Rift Valley. — Gógan L. S., An Irish Food-Vessel of the Megalithic Period. — Robinson Arthur E., Sudan Drums: Note on Sketches and Notes of Bazumi Effendi. — Dezember, Nr. 324—388: Beasley H. G., A Dried Head from the Marind-Anim (Tugeri) People. — Rentoul A. G., Papuans, Professors, and Platitudes. — Culwick A. T., Hippo Hunting amongst the Wandamba of Tanganyika Territory. — Schapera I., A Native Lion Hunt in the Kalahari Desert. — XXXIII, 1933, Nr. 1—28: Sayce R. U., An Indian Fire-Walking Ceremony in Natal. — Driberg J. H., Divination by Pebbles. — Powell-Cotton, Major, Note on the Native Custom of Carrying Stones in the Mouth, Collected Feb.-March, 1932, French Cameroons. — Swayne J. C., A Kelabit Basket. — Crowfoot J. W., Pot making in Dongola Province, Sudan.

Man in India. XII/2—3.

Hutton J. H., Cynotherapy. — Metempsychosis. — Mitra K., The Svastika. — Tarak Chandra Das, The Cultural Significance of Fish in Bengal. — Dev Hari, Birth Customs Amongst the Tharus. — Mazumdar D. N., Marital Problem: A New Orientation.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LXII/6.

Koppers W., Methodologisches zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen der Alten und der Neuen Welt. — Fürer-Haimendorf Chr., Gibt es in Hinterindien „totemistische“ Kultur? — Harrasser A., Die Laienphotographie als Hilfsmittel für erbbiologische Beobachtungen. — Routil R., Über die biologische Gesetzmäßigkeit der Kopfmaße. — Pittioni R., Funde aus Willendorf. — Leitmeier H., Mineralogische Untersuchungen an den Werkzeugen von Willendorf. — Hautmann F., Zwei Glockenbecher aus Nordwestpannonien.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

XXV, Teil A: Yura T., Bewußtseinslehre im Buddhismus. — XXVI, Teil B: Glathe A., Die chinesischen Zahlen.

The Moslem World. XXIII/1.

Margoliouth D. S., Is Islam a Christian Heresy? — Crabites Pierre, From Marau-der to Mystic.

Nederlandsch Indië. Jänner 1933.

Poetoe Goesti Ktoet, Cremation in Bali. — Wirz Paul, Am See von Sentani. — Wall V. I., van de, Oud-Banten en Zijn Monumenten.

Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde. VI/2.

Fehrle Eugen, Bemerkungen über Grenzen und Ziele der Volkskunde. — Pfister F., Tabu. — Rösch H., Sprachforschung als Volkskunde.

Oceania. II.

3: Bateson Gregory, Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. — McConne Ursula, Totem Stones of Kintyu Tribe, Cape York Peninsula, North Queensland. — Elkin A. P., Social Organization in the Kimberley Division, North-Western Australia. — Bateson Gregory, Further Notes on a Snake Dance of the Baining. — Piddington Marjorie and Piddington Ralph, Report on Field Work in North-Western Australia. — Elkin A. P., Notes on the Social Organization of the Worimi, a Kattang-Speaking People. — 4: Piddington Ralph, Totemic System of the Karadjeri Tribe. — Bateson Gregory, Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. — Davies Harold, Aboriginal Songs of Central and Southern Australia. — Austen Leo, Legends of Hido. — Warner Lloyd, Malay Influence on the Aboriginal Cultures of North-Eastern Arnhem Land.

Orientalistische Literaturzeitung. XXXV.

10: Strauß O., Frühgeschichtliche Induskultur. — 11: Simon W., Neue Hilfsmittel zum Studium der nordchinesischen Umgangssprache.

Revista del Museo Nacional, Lima (Peru). Nr. 2, 1932.

Valcarcel Luis E., El Gato de Agua. — Yacovleff Eugenio, Muelle Jorge C., Neale Lila M. O., Weiß Pedro, Una Exploration en Cerro Colorado. — Yacovleff Eugenio, La deidad primitiva de los nasca.

Revue anthropologique. XLII.

7—9: Saintyves, Le Folk-Lore descriptif. — Des enquêtes locales, régionales et nationales. — Deffontaines P., Notes sur la géographie préhistorique. — Renaud E. B., Archéologie du Colorado oriental. — 10—12: Médonca U., de, Essai de psychologie individuelle ou psychologie négative. — Collevieille-Giraudet R., La préhistoire dans la région de Château-dun (Eure-et-Loir). — Benoit F., Note sur l'origine du mot-parpaillot. — Baschmakoff A., Tableau chronologique de la préhistoire de Miles Burkitt et V. Gordon Childe. — Boulanger R., Les Bandjaris. — Regnault F., Il n'y a pas race juive.

Revue de l'Université d'Ottawa. II/4.

Morice Adrien, L'homme primitif.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. VIII/1—2.

Krappe A. H., Spanish Twin Cults. — Dangel R., Napi, der Alte. — Marmorstein A., The mirror in Jewish religious life. — Furlani G., Sulla preistoria del tridente di Posidoni. — Marot K., Kronos und die Titanen.

Sudan Notes and Records. XV.

1: Evans-Pritchard E. E., Ethnological Observations in Dar Fung. — Beaton A. C., Bari Studies. — 2: Hawkesworth D., The Nube Proper of Southern Kordofan. — Arkell A. J., Fung Origins. — Wheeler N. F., Harvard-Boston Excavations. — Whalley R. C. R., Captain, Southern Sudan Game.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.
XLIX/6.

Baumann E. D., De Thanatomanie der Primitieven.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. 1932. LXXII/3.

Kruyt A. C., In memoriam Dr. J. W. Ijzerman. — De Tol in den Indischen Archipel. — Gonda J., Het verraad van Salya in het Bhārata Yuddha. — Stutterheim W. F., Was Sindok in een Vorstendynastie ingehuwd? — De Bie C. W. P., Verslag van de Ontgraving der Steenen Kamers in de doesoen Tandjoeng Ara, Pasemah-Hoogvlakke.

T'oung Pao. Année 1931, Nr. 3—5.

Bien-Ming Chiu, Tone behaviour in Hagu. — Pelliot Paul, Brèves remarques sur l'article de M. Chiu Bien-Ming. — Waley A., Notes on the history of Chinese popular literature. — Erkes Eduard, Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen.

Tropisch Nederland. V/14—17.

Nieuwenhuis A. W., Nederland's roeping in Indie.

University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology.

XXVIII/4: Forde C. Daryll, Ethnography of the Yuma Indians. — 5: Du Bois Cora and Demetracopoulou Dorothy, Wintu Myths. — XXIX/3: Gifford E. W., The Southeastern Yavapai. — 4: Kroeber A. L., The Patwin and their neighbors. — XXXI/2: Gifford E. W., The Northfork Mono. — XXXII/1: O'Neale L. M., Yurok-Karok Basket Weavers. — XXXIII/1: Loeb E. M., The Western Kuksu Cult.

Vairas. Menesinis Kultūros Žurnalas. 12, f. VI, 1932.

Koppersas Wilhelmas, Seimos pletros istorija tautotyros šviesoje.

Volk und Rasse. VII/4.

Hoffmann Th., Urslawenheimat und Altslawenwanderungen.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXI/3—4.

Rhodokanakis N., Altsabäische Texte, II. — Frauwallner E., Beiträge zur Apoha-lehre. — Thausing G., Über ein *h*-Präfix im Ägyptischen. — Feichtner M. K., Die *t*-Präfix- und *t*-Suffixverben im Ägyptischen.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI/1—2.

Printz Wilhelm: Heiliger Königsmord in Indien?

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XXIII.

1: Taylor W. E., A Swahili Tale in the dialect of Mombasa. — Zyhlarz E., Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen. — Hartweg F. W., Das Lied von Manseren Mangundi (Biak-Sprache). — Hoffmann C., Sotho-Texte aus dem Holzbusch-Gebirge in Transvaal. — 2: Zyhlarz E., Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen. — Berger P., Konde-Texte. — Krumm B., Zwei Matumbi-Märchen.

Zeitschrift für Ethnologie. 64. Jahrg., Heft 1—3.

Proell F., Zahnformation und Haartrachten in Südwestafrika. — Fürer-Haimendorf, Staat und Gesellschaft bei den Naga. — Kirchhoff Paul, Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat. — Knoche Walter, Mitteilung über Petroglyphen im Valle del Pangal. — Speiser Felix, Über Keulenformen in Melanesien. — Maas Alfred, Altjavanische Tierkreisbecher. — Lublinski Ida, Der Mythos von der Geburt.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXXI/1.

Aichel Otto, Die künstliche Schädeldeformation. — Möller-Holst Gunnar, Der äußere knöcherne Gehörgang südamerikanischer Schädel. — Aichel Otto, Epicanthus, Mongolenfalte, Negerfalte, Hottentottenfalte, Indianerfalte.

Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig C1, Liebigstraße 6.

Festschrift für Professor Dr. OTTO FRANKE, Berlin, gewidmet zum 70. Geburtstage von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Herausgegeben von der „Asia Major“ unter Leitung von Dr. BRUNO SCHINDLER, Leipzig.

Die Festschrift wird den IX. Band der Zeitschrift „Asia Major“ bilden und zirka 40 Bogen stark werden. Preis: zirka Mk. 80.—; Subskriptionspreis: zirka Mk. 64.—.

Außer einer vollständigen Bibliographie der Werke FRANKE's enthält die Festschrift Beiträge der bekanntesten Sinologen.

SCHURHAMMER, G. (S. J.) Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika, Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Molukken, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des hl. Franz Xaver 1538 bis 1552. Mit 30 Tafeln. 1932. 8°. XLVII, 522 pp. (= Veröffentlichungen der Katholischen Universität Jôchi Daigaku, Tôkyô, Xaverius-Reihe, Bd. I.) Preis: Orig.-Umschl. Mk. 50.—; Lwd. Mk. 53.—.

Das Werk soll die wissenschaftliche Grundlage und Einleitung zu dem vierbändigen, auf die ersten Quellen aufgebauten Leben des hl. Franz Xaver bilden, an dem der Verfasser seit 20 Jahren arbeitet. Für die Erforschung der politischen und religiösen Geschichte Asiens von Abessinien bis Japan im 16. Jahrhundert ist es von grundlegender Bedeutung. Das Werk enthält eine eingehende textkritische Würdigung der benützten Codices und dann zeitlich geordnet eine Liste von gegen 5500 aus diesen 14 Jahren stammenden Dokumenten, fast alles Originale und fast alle unveröffentlicht, mit dem nötigen wissenschaftlichen Apparat und deren Hauptinhalt. Die 30 Tafeln geben die Unterschriften der führenden Persönlichkeiten wieder. Für keine Periode in der Geschichte Asiens dürfte eine solche Fülle von Originaldokumenten vorhanden sein, zumal der vordere Orient hier nicht in Frage kommt. Jeder, der sich mit der Geschichte Asiens im 16. Jahrhundert beschäftigt, wird zu diesem Monumentalwerk greifen müssen, das die Forschung auf eine völlig neue Grundlage stellt.

MARKOWSKI, BR. Die materielle Kultur des Kabulgebietes. Mit 1 Karte und 85 Abbildungen auf 36 Tafeln. 1932. 8°. 164 pp. (= Veröffentlichungen des Geographischen Instituts der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. Neue Folge. Reihe Ethnographie Nr. 2.) Preis: Orig.-Umschl. Mk. 17.—; Lwd. Mk. 20.—.

Niemand kann an dem Buche vorbeigehen, der sich genau über Afghanistan orientieren will. Das gilt nicht nur für den Wissenschaftler, sondern auch für den Kaufmann und jeden Leser, welcher sich über die Verhältnisse in dem bisher geheimnisvollen Lande unterrichten will. Es zeigt die materiellen Bedürfnisse des Volkes, die Waren, welche erzeugt und die, welche gebraucht werden. Der Teppichfachmann findet hier eine gründliche Teppichkunde der afghanischen Teppiche, die doch zum Hauptbestandteil der transkaspischen Teppiche gehören. Jedem aber, der den unverfälschten Orient kennenlernen will, wird es eine willkommene Ergänzung in der Lücke unserer Literatur sein.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Neuerscheinungen!

Bibliotheca Islamica

*Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von HELLMUT RITTER.*

Soeben sind erschienen:

- Band 3:** *ad-Dānī Abū 'Amr 'Utmān Ibn Sa'id: kitāb almuqni' fī ma'rifat ḥaṭṭ maṣāḥif al-amṣār* (Orthographie und Punktierung des Koran), herausgegeben von O. Pretzl. RM 12.—.
- Band 4:** *an-Naubahṭī Abū Muḥammed al-Ḥasan Ibn Mūsā: Die Sekten der Šī'a (Kitāb fihi maḍāhib firaq ahl al-imāma wa-asmā'uhā)*, herausgegeben von H. Ritter. 1931. RM 10.—.
- Band 5d:** *Ibn Ijās al-Ḥanafī Muḥammed Ibn Aḥmed: Chronik von Ägypten (badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr)*, Teil IV (906—921 = 1500—1515), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim von P. Kahle und M. Mustafa. 1931. RM 30.—.
- Band 6a:** *aṣ-Ṣafadī Salāḥaddīn Ḥalīl Ibn Aibak: Das Biographische Lexikon (al-wāfi bi l-wafajāt)*, Teil 1 (Muḥammed b. Muḥammed—Muḥammed b. Ibrāhīm b. 'Abd arrahmān), herausgegeben von H. Ritter. 1931. RM 25.—.

Ausführlicher Prospekt steht kostenlos und unverbindlich zur Verfügung.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

Band XIX.

Heft 1: Carl Meinhof, Die libyschen Inschriften. RM 6.—.

Heft 2: G. Bergsträßer, Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie. RM 9.—.

Heft 3: O. Spies, Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte. RM 10.—.

Königlich Preussische Turfan-Expeditionen.

Kleinere Sanskrit-Texte, Heft IV: Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon I. Herausgegeben und im Zusammenhang mit ihren Parallelversionen bearbeitet von Ernst Waldschmidt. RM 36.—.

Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug durch F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstraße 16, eine Ermäßigung von 20%.

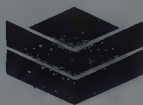
DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION

(UNIVERSITY OF LONDON).

FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telegu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 68,000 books, 5200 pamphlets and 490 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies, price 6 - per part, is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,
Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.

Collection Internationale de Monographies linguistiques
BIBLIOTHEQUE LINGUISTIQUE

===== **ANTHROPOS** =====

LINGUISTISCHE BIBLIOTHEK
Internationale Sammlung linguistischer Monographien

Fundator: WILHELM SCHMIDT, S.V.D. Herausgeber: WILHELM KOPPERS, S.V.D.

- Tome I: P. FR. VORMANN, S.V.D., und P. WILH. SCHARFENBERG, S.V.D.: Die Monumbo-Sprache. Grammatik und Wörterverzeichnis. 252 SS. Preis Mk. 8.—.
- Tome II: P. A. GRIGNARD, S. J.: An Oraon-English Dictionary. 697 SS. Preis Mk. 20.—.
- Tome III: P. A. MOREIRA, S. J.: Grammatical Notes of the Sena Language. Vergriffen.
- Tome IV: P. Dr. G. ROYEN, O.F.M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis Mk. 40.—.
- Tome V: P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. (Die Eigenart der chinesischen Sprache.) Erster Teil XXXIII + 509 SS. Preis Mk. 20.—.
(Die engl. Ausgabe soeben erschienen: MULLIE, The Structural Principles of the Chinese Language. I. Teil. XXXIII + 566 SS.)
- Tome VI: P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Zweiter Teil. 607 SS. Preis Mk. 24.—.
- Tome VII: P. J. MULLIE: Het Chineesch Taaleigen. Dritter Teil. In Vorbereitung.
- Tome VIII: Rev. JAMES WILLIAMS: Grammar Notes and Vocabulary of the Language of the Makuchi Indians of Guiana. 413 SS. Preis Mk. 20.—.
- Tome IX: P. A. G. MORICE, O.M.I.: The Carrier Language (Déné Family). Vol. I. XXXVI + 660 SS.
- Tome X: P. A. G. MORICE, O.M.I.: The Carrier Language (Déné Family). Vol. II. 692 SS. Preis beider Bände des Werkes MORICE zusammen: broschiert Mk. 72.—, gebunden Mk. 80.—.
- Tome XI: P. CHRYSOST. STRÖMER, O.F.M.: Die Sprache der Mundurukú. Wörterbuch, Grammatik und Texte eines Indianeridioms am oberen Tapajoz, Amazonasgebiet. 146 SS. Preis Mk. 8.—.
- Tome XII: P. MOR. VANOVERBERGH, C.I.C.M.: A Dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay as it is spoken at Bauco. Soeben erschienen.

IN VORBEREITUNG:

- Tome XIII: P. J. P. CRAZZOLARA, F.S.C.: Outlines of a Nuer Grammar.
- Tome XIV: P. J. SCHMIDT, S.V.D. und Fr. ST. FUCHS, S.V.D.: Murik-Grammatik (Neu-Guinea).
-

„Anthropos“-Bibliothek, Expeditionsserie, Band I.

GUSINDE M.: Die Feuerland-Indianer, Bd. I: „Die Selk'nam“. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerland-Insel. XXXII und 1176 SS. Kleinquart, mit 90 Textabbildungen, 1 bunten Titelbild und 4 Karten; außerdem 1 bunte Tafel und 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe. Preis Mk. 160.—.

„...Was ein Berichterstatter über dieses Werk feststellen muß, ist die Tatsache, daß der Verfasser so eingehende Nachrichten über alle Seiten der Kultur, die wirtschaftliche, gesellschaftliche und geistige, bringt, wie sie nur eine objektive Beobachtung im Dienste einer ernsthaft und vorurteilslos erfaßten wissenschaftlichen Aufgabe zu leisten vermag.“

Prof. K. TH. PREUSS in „Anthropos“, 1932, Seite 661.

**Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).**

Im „Großen Brockhaus“ fehlt nichts,

was der Mensch von heute wissen will und muß. Greifen wir einmal wahllos ein paar Fragen heraus, die der 13. Band * beantwortet: Was ist Nährgeldwert? Wieviel Neger wohnen in Nordamerika? Welche Kostenersparnisse werden durch Normung erzielt? Wann kann von Mundraub gesprochen werden? Wieviel Nährstoffe braucht ein erwachsener Mensch? Wie lege ich mir eine Orchideenzucht an? Muß Deutschland Obst einführen? Was denkt die moderne Gesetzgebung über Mutterschutz?

Dieser flüchtige Querschnitt kann nur andeuten, er ist nur ein Antippen an Zehntausende von Fragen, zu denen der „Große Brockhaus“ ebenso viele Antworten weiß — stets klar und zuverlässig, und dazu die Abbildungen: — wie Scheinwerferlicht dem Dunkel der Nacht einen Umkreis entreißt, so verleihen sie dem Wort die letzte Anschaulichkeit. Viele, viele Abbildungen — zweiundvierzigtausend werden es im ganzen Werk sein —, bunte und einfarbige; Netzätzungen, Strichzeichnungen, Kupfertiefdrucke und Offsetdrucke, die modernsten Druckverfahren werden angewendet in wohlüberlegter Auswahl. Allein diese Anzahl der Bilder mag zeigen, was der „Große Brockhaus“ bietet. Wieviel Köpfe, Zeichenstifte, Photoapparate müssen in Bewegung gesetzt werden, um sie zusammenzubringen, Bilder aus aller Welt, aus allen Wissensgebieten, vom Aufbau der Gestirne bis zu den Lebewesen im Wassertropfen! Ein Heer von Mitarbeitern ist jahrelang an der Arbeit, auf der Suche nach dem Bild für den „Großen Brockhaus“. Industrieanlagen, Gewerbebetriebe, Landschaften, Städte, Häfen sind die Beute ihrer Objektive. Flugzeug und Luftschiff müssen oft helfen, die Welt von oben zu zeigen. In fremden Ländern belauschen sie das Volk: den chinesischen Straßenbarbier bei der Arbeit, Eskimos beim Bau ihrer Eishütten, die Javanerin beim Batiken, eine Leichenverbrennung in Benares. Unter Lebensgefahr beschleichen sie wilde Tiere in ihrer Heimat: Löwen beim Fraß an einem Zebra; einen Elefanten, schlafend an einen Baum gelehnt; eine Tigerschlange, um ihre Eiablage geringelt. Dem Handwerker, dem Bastler, dem Arzt, dem Innenarchitekten schauen sie in die Werkstatt. Dem Bergmann folgen sie unter die Erde, dem Hochseefischer aufs Meer. Sie wandern mit ihrer Kamera „schußbereit“ durch ein neuzeitliches Fernsprechamt, über militärische Übungsplätze, sie schildern die Tee- und Kakaogewinnung, die Herstellung eines Motorrades oder einer Nähmaschine ebenso gewissenhaft wie den Brücken- oder Kanalbau oder den Betrieb einer modernen Baggeranlage. Kulturellen Zusammenhängen spüren sie nach: etwa den Zeugnissen der deutschen Kolonisation im Osten Europas oder dem Leben der Auslandsdeutschen in allen Teilen der Welt.

Wie wir vor zwanzig Jahren noch nichts wußten von Raketenflug, Rundfunk, Ätherwellenmusik oder Reparationen, wie wir auf Grund der überraschenden Entwicklung auf allen Gebieten unsere Einstellung zum Leben grundlegend ändern mußten, so ist auch im „Großen Brockhaus“ jede Zeile Text, jede Karte und jede Abbildung neu. Stichproben in dem soeben erschienenen 13. Band beweisen dies aufs neue!

* Der Große Brockhaus, Band 13 (Mue—Ost), in Leinen S 47.—; bei Umtausch eines alten Lexikons nach den festgesetzten Bedingungen S 43.—.

Neuerscheinungen:

Morice A. G. The Carrier Language (Dené Family). Vol. I, XXXVI + 660 SS. Vol. II. 692 SS. (Linguistische „Anthropos“-Bibliothek. Bd. IX u. X.) Preis beider Bände: brosch. Mk. 72.—; geb. Mk. 80.—.

Strömer Chrisostomus. Die Sprache der Mundurukú. Wörterbuch, Grammatik und Texte eines Indianeridioms am oberen Tapajoz, Amazonasgebiet. VII + 146 SS. (Linguistische „Anthropos“-Bibliothek. Bd. XI.) Preis: brosch. Mk. 8.—.

Neue Sonderdrucke aus „Anthropos“:

Brockelmann C. Gibt es einen hamitischen Sprachstamm? 22 SS. Mk. 1.60.

Crazzolara J. P. Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk. 46 SS. Mk. 3.60.

Koppers Wilh. ERLAND NORDENSKIÖLD. III. 5 SS. Mk. —.40.

Kroeber A. L. Yuki Myths. 35 SS. Mk. 2.40.

Oettking Bruno. Morphologie und menschliches Altertum in Amerika. 5 SS. Mk. —.60.

Pancritius Marie. Aus mutterrechtlicher Zeit (Rotkäppchen). 36 SS. Mk. 2.40.

Peßler Wilh. Die geographische Methode in der Volkskunde. 36 SS. Karten. Mk. 1.80.

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Wissen Sie, wie lange ein Schuld-
des Offenbarungseides in Haft behalten
werden kann?

Welche „erste Hilfe“ bei einer Fisch-
vergiftung erforderlich ist?

Wie der gefürchtete Hausschwamm zu
bekämpfen ist?

Ob Sie Waren, die Ihnen ohne Aufforde-
rung als Ansichtssendung zugehen,
zurückschicken müssen?

Was Hormone sind?

Welches die bisher erzielte Höchstgeschwindigkeit eines
Luftschiffs ist?

Diese Fragen und zweihunderttausend andere aus allen
Gebieten beantwortet schnell, zuverlässig und sachlich

Der Große Brockhaus

HANDBUCH DES WISSENS IN ZWANZIG BÄNDEN

Der verschwiegene Berater für Mann und Frau

Sie müssen ihn nur richtig fragen!

Eine Anleitung zum Suchen und Finden – sozusagen ein Weg-
weiser zu den Schätzen des Wissens – ist die reichbebilderte Schrift
DIE WUNSCHELRUTE, die Ihnen kostenlos und unverbindlich
 zugesandt wird, wenn Sie untenstehenden Abschnitt einsenden an

F. A. BROCKHAUS · LEIPZIG

Der Unterzeichnete erbittet kostenlose und unver-
bindliche Zusendung der Schrift »Die Wunschelrute«

Name u. Ort:

Straße:

Wir kaufen zurück:

„Anthropos“, Bd. II
(1907) bis V (1910)

Angebote bitte zu richten an den
Verlag des „Anthropos“,

St. Gabriel-Mödling
bei Wien (Österreich).

Nous désirons racheter:

«Anthropos», Vol. II
(1907) à V (1910)

Adresser les offres à l'Admini-
stration de l'«Anthropos»,

St. Gabriel-Mödling
près Vienne (Autriche).

	Seite
Cosgrove H. S. and C. B.: The Swarts Ruin (Georg Höltker)	240
Vaillant C. Oeorge: Excavations at Zacatengo. — Excavations at Ticoman (Georg Höltker)	241
Ziya Yusuf: Arier und Turanier (Christoph Fürer-Haimendorf)	242
Aufhauser Joh. Bapt.: Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission (Jos. Jung-Diefenbach)	243
Fraipont Charles: L'évolution cérébrale des primates et en particulier des hominiens (C. v. Economo †)	243
Würtz Haus: Zerbrecht die Krücken (V. Lebzelter)	244
Scheidt Walter: Physiognomische Studien an niedersächsischen und oberschlesischen Landbevölkerungen (Viktor Lebzelter)	245
Bij T. S. van der: De „Oer-agressiviteit“ van den mensch (B. Vroklage)	245
Kerken G. van der: Notes sur les Mangbetu (Paul Schebesta)	246
Zuure Bern: L'Ame du Murundi (P. Schebesta)	246
Capari Jean: Propos sur l'Art Égyptien (P. Schebesta)	247
Stevens E. S.: Folk-Tales of 'Irāq (Ernst Bannerth)	248
Monteil Charles: Djénné. Métropole du Delta Central du Niger (R. Routil)	249
Wirz Paul: Im Lande des Schneckengeldes (B. Vroklage)	250
Noguera Eduardo: Extensiones Chronologico-Culturales y Geograficas de las Ceramicas de México (Georg Höltker)	250
Beals R. Ralph: The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750 (Georg Höltker)	250
Uhlenbeck C. C. and Gulik R. H. van: An English-Blackfoot Vocabulary (Martin Gusinde)	251
Le Roy A.: Les Pygmées (Paul Schebesta)	252
Czermak Wilhelm: Die Laute der ägyptischen Sprache (P. Schebesta)	252
Hillebrandt Alfred: Vedische Mythologie (L. Walk)	253
Müller Karl: Die rhythmischen Maße (Georg Höltker)	255
Thauren Johannes S. V. D.: Atlas der katholischen Missionsgeschichte (J. Kraus)	256
Speck G. Frank: A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony (M. Gusinde)	257
Katō Genchi: Le <i>Shintō</i> (Theodor Bröring)	257
Glathe A.: Die chinesischen Zahlen (Theodor Bröring)	258
Weig Johann, S. V. D.: Die chinesischen Familiennamen (Theodor Bröring)	258
Boas Franz: Rasse und Kultur (Viktor Lebzelter)	258
Sauer Karl and Brand Donald: Aztatlán (Georg Höltker)	259
Der Große Herder III. Band (Th. Bröring)	259
Der Große Herder IV. Band (Georg Höltker)	260
Herders Welt- und Wirtschafts atlas (K. Streit)	260



Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
42 Mark = 70 österr. Schilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrucke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction prière de s'adresser directement: A la rédaction de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
42 Mark = 70 austr. Schill. = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland beim Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgique en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:
Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.